John S. Borgen

Den

Christelige Dogmatik.

Fremstillet

af

Dr. K. Krogh-Tonning.

IV.

Gjenoprettelsen af Menneskets Livssamfund med Gud.

Første Halvbind.

Christiania.
Forlag af P. T. Mallings Boghandel.
1894.

Det Mallingske Bogtrykkeri.

Forord.

Idet jeg udsender sidste Bind af min Dogmatik (i to Halvbind), ønsker jeg at ledsage dette med et redegjørende Ord i en enkelt Retning. Stoffet medførte naturligt, at de confessionelle Spørgsmaal her maatte faa en større Plads end i noget af de foregaaende Bind. Ved Behandlingen af dem har jeg søgt et Hovedsynspunkt i Hensynet til Nutidskirkens Trang. Her mener jeg, at ingen Trang er sterkere og dybere end Trangen til Enhed i Kirken: Ut omnes unum sint!

Derom maa der fremfor alt bedes, derfor maa der fremfor alt arbejdes i Kirken.

Besad Kirken over al Verden den Enhed og Enighed med sig selv, hvorom Herren bad (Joh. 17), og hvortil Apostelen formanede som den sterkeste „Formaning i Christo", den inderligste af al „Kjærlighedens Opmuntring" (Phil. 2, 1 f.) — da skulde Kirken i al Verden klarligen kjendes som den sterkeste Magt til at gjøre Menneskesamfundet lykkeligt, til at læge dets Saar, afværge dets Ulykker.

Derfor kan der ikke bedes og arbejdes for noget Større end Fornyelsen af den Enhed, hvormed Kirken begyndte, da den var „ét Hjerte og én Sjel" (Act. 4, 32).

Hvad kan der gjøres fra dogmatisk Hold? Jeg nærer ingen illusorisk Forhaabning om, at Nutidens Slægt af Christne skulde magte at fuldføre dette Verk. Ja, jeg tror end ikke, at det Menneske lever, som vjner Maaden, hvorpaa det skulde kunne fuldføres. Dertil ere Modsætningerne endnu for sterke, Misforstaaelserne for mange, Hjerterne for kolde over for hverandre. Navnlig staar Ufejlbarhedsdogmet som den vældigste Skillevæg.

Men paa samme Tid er det min Tro, at Verket kan forberedes i Nutiden. Tiden er i det Mindste i én Henseende gunstig: Enheden i det Væsentlige føles sterkere over for den fælles Fiende: Nutidens bevidste, aggressive Vantro.

Denne Enhed i det Væsentlige har jeg søgt at fremhæve i mit Verk. Det har navnlig været mig en kjær Opgave at paavise en Række Punkter, om hvilke man endnu kun strides paa Grund af gjensidige Misforstaaelser, medens Dissensen factisk er overvunden i Tidens Løb, eller hvor en fortsat Controvers uden Skade, men til stort Gavn for Kirken kan indstilles, enten fordi de controverse Punkter kun angaa videnskabelige Former og Termini, eller fordi de ere saa peripheriske i Lærebegrebet, at der bør være Frihed til at tænke forskjelligt om dem.

Det vilde allerede være et stort Skridt i Retning af Enheden, om Misforstaaelserne kunde hæves, Controversen reduceres til de virkelige og betydningsfulde Dissenspunkter og Forhandlingen samles om dem.

Vi tænke i mange Stykker anderledes end vore lutherske Fædre, virkelig anderledes. Dette gjælder omtrent om hele den lutherske Kirke i Nutiden. Dette maa

ikke fordølges under allehaande kunstige Forsøg paa at bevare et Skin af Overensstemmelse. Det maa siges rent ud. Thi det er beviselig Sandhed.

Men naar jeg atter og atter har fundet mig forpligtet til at sige dette rent ud, da har det tillige været mig en Opgave at paavise, at det „Nye" særdeles ofte ikke er virkelig Nyt, men en Gjenoptagelse af gammel Erkjendelse, hvori der er Liv, med Opgivelse af en Række Punkter, der have vist sig som døde Pletter paa corpus doctrinæ.

Ogsaa denne Erkjendelse er af væsentlig Interesse for Restitutionen af Kirkens Enhed, fordi den tjener til at vise Continuiteten i Kirkens Liv.

Et andet Middel til at forberede Enhedens Restitution er en Opfatning af Kirken som Herrens Kirke, hans Frelsesinstitution, hvorigjennem han selv „gjør og virker alt", som det heder i Bekjendelsen; overhoved en Opfatning af Kirken, hvorved den bliver os en virkelig Auctoritet over for alle Enkelte. Man kan længe nok klage over Spliden og formane til Enighed — det bliver alt sammen Slag i Luften, naar man ikke kan henvise til en fælles levende Auctoritet med Krav paa alles Lydighed efter Herrens Ord, at den skal holdes for Hedning, der ikke vil „høre Kirken." Mt. 18, 17. Derfor har Kirkebegrebet været mig en Gjenstand for anstrengt Arbejde. Men foreløbig og fra dogmatisk Hold er det Principerne, som maa klares. Den practiske Gjennemførelse er dels ikke Dogmatikens Sag, dels turde dens Tid endnu lade vente paa sig.

Men alt dette Arbejde, hvorunder der var saa saare lidet af Forarbejder at støtte sig til, krævede paa flere

Punkter en udførligere videnskabelig Documentation, end der blev Plads til indenfor Begrebsudviklingens continuerlige Sammenhæng. Derfor har jeg af og til givet den mere indgaaende Documentation Plads dels i Excurser, dels i egne Afhandlinger, især hvor det gjaldt særdeles vigtige Spørgsmaal. Saaledes er Forsoningslæren behandlet i en Afhandling i Lutherſk Ugeſkrift for 1891, Kirkebegrebet i min Afhandling „Kirken og Reformationen", Chriſtiania 1892, og Retfærdiggjørelsen i min Afhandling „Die Gnadenlehre und die ſtille Reformation", udgiven af Videnſkabsſelſkabet i Chriſtiania 1894.

Mit dogmatiſke Arbejde kan i Aar fejre ſit fem og tyveaarige Jubilæum. Første Udgave af „Den chriſtelige Troeslære", hvoraf Dogmatiken er fremgaaet, blev ſkreven i 1869. Ved denne Lejlighed har jeg troet at ſkylde vor Landskirke denne Redegjørelſe for et vigtigt Synspunkt under mit Arbejde.

Der tales meget om at „forſtaa Tidens Tanker". Jeg mener, at vi forſtaa diſſe bedſt, naar vi i Sandhed forſtaa Tidens Behov; og jeg beder dem, der forſtaa, at Fornyelſen af Kirkens Enhed er Tidens ſtørſte kirkelige Tanke, fordi den er Kirkens ſtørſte Behov, ogſaa at være med paa at arbejde for Enheden og at bede om den.

Bøn.

Deus, qui errata corrigis, et dispersa congregas, et congregata conservas: quæsumus, super populum Christianum tuæ unionis gratiam clementer infunde, ut, divisione rejecta, vero pastori Ecclesiæ tuæ, Jesu Christo, se uniens, tibi digne valeat famulari. Per Dominum nostrum, Jesum Christum. Amen.

Chriſtiania i Faſtetiden 1894.

Forfatteren.

Indhold.

Side.

Første Afdeling. Om Gud.

Cap. I. Faderens Forhold til Frelsen.

Frelsens formale Forudsætning. Underet . . . 1

Frelsens reale Forudsætning. Naadevalget. . . 35

Frelsens historiske Forudsætning. Forberedelsen . 86

Cap. II. Sønnens Forhold til Frelsen.

Jesu Christi Person . . . 114

Excurs (om Herrens Moder) . 146

Fortsættelse 166

Christi dobbelte Stand . . 249

Fortsættelse 299

Jesu Christi Gjerning som Ypperstepræst, Prophet og Konge 341

Excurs (Luther om Forsoningen) 417

Fortsættelse 442

Fortsættelse 455

Første Afdeling.

Om Gud.

Capitel I.

Faderens Forhold til Frelsen.

Principet for Verdens Frelse kan ikke tænkes forskjelligt fra Princip for Verdens Vorden. Havde Verdens Regeneration et andet Princip end dens oprindelige Generation, da maatte det tænkes, at Verdensskabelsen var anlagt uden Hensyn til Frelsen, som atter er det factiske Gjennemgangspunkt for Fuldendelsen. Skaberverket vilde følgelig savne sin nødvendige Teleologi. Vi sige derfor, at som Verdens Vorden eller Skabelsen udgaar fra Faderen, saa udgaar ogsaa Frelsen fra ham. Derfor henføre vi Frelsens Forudsætninger, de evige og de historiske, de formale og de reale, til ham. Han *kan* frelse, han *vil* frelse, og han *forbereder* Frelsen indtil Tidens Fylde, da han sender Frelseren til Verden.

§ 30.

Frelsens formale Forudsætning. Anderet.

Efter alt, hvad vi have erkjendt om vor Afmagt i Synden, kan Menneskет ikke frelses ved egen eller overhoved ved nogen naturlig Kraft. En Gjenoprettelse af dets Samfund med Gud kan følgelig kun ske ved

Guds overnaturlige Foranstaltning. Frelsen kan formaliter kun virkeliggjøres som et Under.

Ved Underet forstaa vi nemlig en Kjendsgjerning, som ikke har sin Forklaring i nogen Kraft indenfor den Natur, der er Gjenstand for vor timelige Jagttagelse, men i Guds frit og overnaturligt virkende Almagt.

Underet er muligt for Gud, da han paa en Gang som den Immanente staar i stadig Forbindelse med Skabningen og som den Transcendente er fri overfor den og ophøjet over den. Fra Skabningens Side følger Underets Mulighed af dens creaturlige Forhold til Gud: Det maa antages, at den er anlagt paa at give Plads for Guds frit virkende Almagt.

Underets Nødvendighed følger ligefrem af Frelsens Umulighed ved den til sig selv overladte Naturs egne Kræfter. Nødvendigheden er altsaa fremkaldt ved Synden.

Underets Virkelighed som Aandsunder er Gjenstand for den Christnes Erfaring. Han ved sig som Christen kun i Kraft af et Frelsens Under. Dets Virkelighed som Naturunder kan erkjendes gjennem umiddelbar Jagttagelse eller historisk Documentation.

Som overnaturlig Kjendsgjerning i Frelsens Tjeneste er Underet egnet til at stadfæste Sandheds forkyndelsen.

I.

Skulde den syndige Slægt ikke gaa redningsløst for tabt, skulde der ske en Overjesning fra dens Fald, da kunde dette efter alt, hvad vi have erkjendt om Syndens Magt i det naturlige Menneskeliv, ikke ske ved Slægtens eget Arbejde, overhoved ikke ved Kræfter hernedenfra. Vor Erkjendelse af Slægtens ethiske Afmagt fører til den nødvendige Consequens, at dens Frelse kun kunde ske ved Kræfter herovenfra eller ved et Under. Hvad der bestemmer Underet som saadant er dog ikke i og for sig den guddommelige Causalitet. Thi Gud er jo den, som virker ogsaa gjennem Naturen og de bestaaende Naturkræfter og Naturlove som Mellemaarsager (causæ secundæ). Naar vi ikke betegne de Virkninger, der lade sig forklare af disse Mellemaarsager, som Undere, da ville vi dermed ikke have negtet, at Gud ogsaa her er den oprindeligt Virkende: men vi betegne ikke det som et Under, der virkes af Gud gjennem Aarsager, der lade sig erkjende ud af den Naturorden, som er Gjenstand for vor erkjendende Jagttagelse. Ved Underet tænke vi paa en overnaturlig Kjendsgjerning, det vil sige en Kjendsgjerning, som kun lader sig forklare ved en overnaturlig Causalitet. Ved denne Causalitet kunne vi da enten tænke paa den umiddelbart virkende guddommelige Almagt, uden andet Forhold til alt, hvad der heder Natur, end den absolute Overmagts; eller vi kunne tænke os den guddommelige Almagt virkende gjennem Kræfter i en Natursphære af højere Orden, ophøjet over den Natur, som er Gjenstand for vor jordisk-timelige Erkjendelse. Men hvad enten vi tænke os Un-

deret paa den ene eller den anden af disse Maader, saa tænke vi ikke derved paa det Vilkaarlige, der er udenfor al Sammenhæng med Tilværelsens Lovmæssighed. Gud kan aldrig tænkes vilkaarligt virkende. I ham er jo Frihed og Nødvendighed Ét. Al Vilkaarlighed er uforenelig med Begrebet om ham som den absolut logiske Aand. Og tænke vi os hans undergjørende Virksomhed formidlet ved Kræfter af en højere Naturorden, saa er der al Grund til ogsaa at sætte disse under Synspunktet af en højere Lovmæssighed.

Muligheden af Guds underbare Indgriben i Naturens og Historiens Verden er i Almindelighed given i den Erkjendelse, vi før have vundet af Aabenbaringens Mulighed [1]) Med denne Mulighed forholder det sig ikke saa, at den alene søger sin Forklaring i Guds transcendente Forhold til Verden, medens hans almindelige Verdensstyrelse alene er Udtrykket for hans Immanens i Verden. I Modsætning hertil maa vi recurrere til den Erkjendelse, at Gud altid forholder sig til Verden baade som den Immanente og som den Transcendente. Disse to Forhold lade sig lige saa lidt adskille, som det guddommelige Væsen lader sig dele. Underets Mulighed lader sig kun fatte ud af det dobbelte Forhold, at Gud paa samme Tid staar i den inderligste Forbindelse med sin Verden som den Immanente og i absolut Frihed og overmægtig Selvstændighed over for Verden som den Transcendente. Underet er muligt. Thi Gud har ikke, efter at have sat

[1]) Se 1ste Bind S. 101 f. 126 ff.

eller skabt Verden, trukket sig saaledes tilbage fra Verden, at han ikke har mere med den at bestille: Han er og bliver den i sin Verden Virkende, den Immanente. Men denne Immanens have vi erkjendt som noget ganske andet end Identitet. Naar Gud virker i og gjennem Naturlovene, da er han ikke bunden i dem, saa at han ikke paa samme Tid er den fuldkommen frit og uafhængigt villende over for Naturordenen. Selve den lovbundne Opholdelse er en Virksomhed af Guds frie Vilje lige saa vel som Skabelsen. Dette fremgik for vor Betragtning af det betydningsfulde Forhold, at Opholdelsen lige saa vel som Skabelsen er formidlet ved Guds almægtige Ord. Thi den, der virker ved sit Ord, virker nødvendigvis med Frihed. At Gud virker gjennem de satte, ordinære Naturkræfter betyder følgelig, at han vil virke i Kraft af dem. Men deraf følger ingenlunde, at han ikke ogsaa skulde kunne virke gjennem Kræfter, som ligge over disse, naar han vil. — Man kan kun negte Underets Mulighed ved at gjøre sig skyldig i den største Arrogance, nemlig ved at paastaa, at man virkelig kjender alle Tilværelsens Muligheder. Hvor let skuffer man sig ikke her allerede med Hensyn til de rent naturlige Muligheder. Man er tilbøjelig til at negte Muligheden af det, som kun vilde lade sig forklare ved en ubekjendt Kraft. Var der før Electricitetens Opdagelse bleven propheteret om en Tid, da man skulde kunne erfare i selvsamme Øjeblik, hvad der foregaar hinsides Verdenshavet eller paa den anden Side af Jordkloden, saa vilde vel en saadan Tanke være bleven afvist som indeholdende en Umulighed; og usandsynligt

er det ikke, at man vilde have ført Bevis for dens Umulighed. Men Opdagelsen af en hidtil ukjendt Kraft viser os pludselig det Utrolige ikke blot som en Mulighed, men som en Virkelighed. Der er i Sandhed god Grund til at være forsigtig med Negtelsen af ukjendte Kræfter.

Om det Spørgsmaal: Kan Gud gjøre Undere? bemerker endog Rousseau:[1]) „Dette Spørgsmaal vilde — alvorlig taget — være gudløst, om det ikke allerede i og for sig var absurd; og den, som besvarer det benegtende, vilde man gjøre for megen Ære, om man vilde straffe ham derfor; det var bedre simpelthen at sende ham i Daarekisten. Men hvem har da ogsaa nogensinde benegtet, at Gud kan gjøre Undere?" Rousseaus Mening er, at Underets Mulighed kun kan benegtes fra atheistisk Standpunkt. Man kan i Virkeligheden ikke tro paa en personlig Guds Tilværelse uden at tro paa Underets Mulighed, og at sige: Gud kan ikke gjøre Undere (hvorved hans Tilværelse forudsættes) — vilde være at gjøre sig skyldig i Selvmodsigelse. — Det vilde være selvmodsigende at antage, at Gud, der som Naturlovenes Giver er ubetinget ophøjet *over* disse Love, skulde have sat dem som en uoverstigelig Skranke for sin egen Frihed. Han vilde da paa samme Tid staa *under* sine egne Love. Og det er lige saa lidt uværdigt for Gud at gribe underbart ind i Verden, som det oprindeligt var uværdigt for ham at skabe Verden, det vil i Virkeligheden sige: at gjøre det Under, hvorved Verden blev. Uværdigt for Gud vilde

[1]) Lettre III de la montagne.

Underet være, dersom det fremgik af en vilkaarlig Lyst til at tilintetgjøre, modarbejde eller forandre de ved Skabelsen satte Naturlove. Men Underet fremgaar ikke af nogen saadan vilkaarlig Lyst i Gud, bestaar heller ikke i nogen Tilintetgjørelse eller Ophævelse af Naturlovene. Hvad der bevæger Gud til at lade Undere ske er højere Hensigter, sigtende til Skabningens Lykke, og Underet selv er en Aabenbarelse af højere Love, en Anvendelse af Love i Frihedens og Herlighedens Rige i den lavere, jordiske Tilværelse. Naturlovens Ophævelse ved Underet er derfor kun tilsyneladende, paa samme Maade som det kun tilsyneladende er en Ophævelse af Tyngdekraftens Lov, naar min Haand holder en tung Gjenstand, som uden Understøttelse vilde falde til Jorden. Min Haand har herved ikke grebet forstyrrende ind i Tyngdens Lov, men kun bragt i Anvendelse en højere Lov, en Lov fra Frihedens Verden. Lige saa lidt griber Fuglen forstyrrende ind i Tyngdens Lov, naar den svinger sig op i Luften fra Jordens Overflade. Denne Erkjendelse er allerede udtalt af Thomas Aquinas.[1])

Vi fastholde mod enkelte ældre Dogmatikere i vor Kirke, at Underet ikke sker mod Naturloven (non contra

[1]) Quum projicit aliquis lapidem sursum, hoc est præter ordinem naturæ lapidis. Summ. Theol. I Qu. CX. Art. 4. In agentibus etiam corporalibus hoc videtur, quod motus, qui sunt in istis inferioribus corporibus ex impressione superiori, non sunt violenti, neque contra naturam, quamvis non videantur convenientes motui naturali, quem corpus inferius habet secundum proprietatem suæ formæ. C. Gent. III, 100.

naturam). Supra, men ikke contra. Det er dette, som her maa fastholdes. Ligesom der intet er i Vejen for Antagelsen af Underets Mulighed fra Gudsbegrebets Side, saa er der heller intet i Vejen fra Naturlovenes Side. Vi have seet, at Naturlovene oprindeligt og væsentligt ere anlagte paa at gribe ind i hverandre og at give efter for hverandre, den lavere for den højere. Man kunde kalde dette Forhold mellem Naturens lavere og højere Virksomhed Naturens Lydighed; eller, da dette er et ethisk Begreb og ikke et physisk, kunde man sige, at Naturlovene ere i Besiddelse af en vis Elasticitet over for hverandre. Men ligesom Naturens Love saaledes oprindeligt ere anlagte paa indbyrdes at give hverandre Plads, saaledes lader der sig intet indvende mod den Antagelse, at den hele Natur oprindeligt er indrettet saaledes, at den kan give Plads for en højere Lovs Anvendelse, en højere Viljes fri Virksomhed. Naturens Gjenstande og dens Kræfter vise sig anlagte paa mer og mer at tages i den frit (men ikke vilkaarligt) virkende Aands Tjeneste. De rykkes derved ligesom op i en højere Sphære, faa et højere Maal for sin Tilværelse.[1]) Og det er ligesom kun det højeste Trin af denne Aandens Overmagt over Naturen, som viser sig i Underet. At vi tage Naturen i

[1]) Ogsaa her har allerede den dybt gaaende Thomas seet det Rette: Omnes creaturæ corporales ad naturam intellectualem ordinantur quoddammodo sicut in finem. Ipsius autem intellectualis naturæ finis est Dei cognitio. Non est ergo mirum, si ad cognitionem de Deo intellectuali creaturæ prebendam fit aliqua mutatio in natura corporali. Ibid. C. 99.

vor Tjeneste og benytte den til det, hvorti den ikke kunde bæve sig ved egen Kraft, er ikke imod, men i god Overensstemmelse med dens Væsen og Bestemmelse. Ligesaa er f. Ex. et Helbredelsesunder ikke imod Naturens Væsen og Bestemmelse, men tvertimod i god Overensstemmelse dermed. Sygdommen er netop det Unaturlige, i Forhold til hvilket Helbredelsen staar som det Naturlige. Underet slutter sig her til en i Naturen anlagt vis vitalis, som arbejder for at holde Organismen sund.

Underets Mulighed er i en Henseende Et med Muligheden af Gudbilledlighedens Udvrægning i Fuldkommenhed. Thi dertil hører ganske vist en Fuldkommengjørelse af Enheden mellem Aand og Natur i creaturligt afbilledlig Lighed med den Enhed af Aand og Natur, som vi have fundet i Gud. Ethvert Under, er Virkeliggjørelsen af en Enhed mellem Aand og Natur i en Grad, som ligger ud over de Betingelser, der umiddelbart ere tilstede i den ved Synden corrumperede Natur, men som peger forjættelsesrigt fremad og aabner Synet for rige Muligheder i en Tilværelse, hvori Disharmonien mellem Aand og Natur er ophævet.

Det er characteristisk, at Negtelsen af Underets Mulighed gjerne falder sammen med Negtelsen af dets Nødvendighed. Man finder det ikke nødvendigt; og fra dette Standpunkt falder det saa let at finde det umuligt. Men unødvendigt finder man Underet, fordi man ikke kjender Synden og dens Betydning i Sandhed. For den Christne er Underets Nødvendighed en umiddelbart given Sag. Han ved sig nemlig i Christo som „en ny Skab-

ning" (2 Cor. 5, 17), og han ved tilligé, at han ikke kunde være bleven dette paa den almindelige Naturudviklings Vej. Thi, hvad der er født af Kjød, er Kjød (Joh. 3, 6) og forbliver Kjød, indtil Synderen ved et Naadens Under, ved Fødselen af Aanden, bliver Aand. Vi kunne nemlig ingenlunde tilegne os den Tanke, som er bleven udtalt, at Gjenfødelsen ikke er noget Under, fordi den altid gjentager sig efter bestemte Love. Thi Forskjellen mellem Ikkeunderet og Underet er, som det vil sees af vor Fremstilling, for os ikke en Forskjel mellem det Lovmæssige og det Lovløse, men en Forskjel mellem det, der sker i Kraft af en lavere (jordisk) og det, der sker i Kraft af en højere (himmelsk) Lovmæssighed. At paastaa, at nogen guddommelig Gjerning sker i vilkaarlig Lovløshed, er en Fornegtelse af den ovenfor udtalte fundamentale og for al virkelig Tanke om Gud uundværlige Sandhed, at i Gud er Frihed og Nødvendighed Ét. For den Christne staar saaledes Forløsningen fra Synden som det Grundunder i hans Liv, uden hvilket han vilde være fortabt. I ingen Henseende kunde denne Forløsning bevirkes ved naturlige Aarsager. Verden kunde ikke forløse sig selv. Derfor er hele Frelsen i Christo Historiens nødvendige Grundunder, uden hvilket Verden vilde være fortabt.

Underets Nødvendighed er altsaa dybt begrundet i Menneskets Trang til Frelse; og denne Trang er fremkaldt ved Synden. Underet er egentlig kun en Ophævelse af den Forstyrrelse, som er indtraadt ved Synden. Underets Nødvendighed vil altsaa først ophøre, naar Synden

er overvunden. I Fuldendelsen ville Underne være unødvendige, hvis man ikke heller vil sige: da ville Underne ret begynde. Thi hvad vi her kalde et Under er egentlig en Foregriben af Forhold og Tilstande i den tilkommende, synde fri Verden, tilvejebragt ved „den tilkommende Verdens Kræfter". Men hvad der her er Undtagelse vil der være Regel, hvad der her er et Under vil der være Natur. „Undere paa Jorden er Natur i Himlen," har Jean Paul sagt. Hvad der her ser ud som Brudd med de bestaaende Naturlove vil derfor der vise sig som sammenhængende Led i en ny Tingenes Orden. Hvad der her forbauser os (miraculum) og forvirrer os vil der ikke fremkalde disse Følelser; thi Forbauselsen og Forvirringen kommer her deraf, at disse Aabenbarelser ere sjeldne og virke som blændende Lysglimt mod Syndens dunkle Baggrund.

Er man paa det Rene med Grundsætningerne om Underets Mulighed og Nødvendighed i Almindelighed, da vil man heller ikke have saa vanskeligt for at tro paa Underets historiske Virkelighed. For den Christne er Frelsens Grundunder en Erfaringskjendsgjerning, som han ikke falder paa at betvivle, saa længe som han lever det Frelsens Liv, som derved er betinget. Men der gives en Videnskab, som finder det meget uvidenskabeligt at tro paa de mange Beretninger om Undere, der findes i den hellige Skrift fra dens første til dens sidste Blad. Denne Videnskab finder det navnlig ufornuftigt og vilkaarligt at tro paa de bibelske Undere og paa samme Tid forkaste de Undere, som andre Religioner paaberaabe sig. Enten,

paastaaes der, saar man antage alle de Undere, som berettes os, ogsaa indenfor Hedenskabet, og saaledes give sig den aabenbare Overtro i Vold; eller ogsaa saar man forkaste alle Undere, de bibelske med. Dette sidste skal være det eneste Fornuftige og videnskabeligt Forsvarlige.

De ikke-christelige Undere bevise imidlertid intet imod Virkeligheden af dem, Bibelen fortæller os om. De ere snarere et merkeligt Bevis for, at Underets Nødvendighed er en dybt begrundet, almenkjendt Sandhed. De ere et Vidnesbyrd om, at der ogsaa i Hedenskabet er Bevidsthed om, at Mennesket er bestemt for det Overnaturlige, og navnlig at dette maa til for vor Frelse. Da Hedningen ikke paa anden Maade kunde faa sin Trang til umiddelbar guddommelig Paavirkning tilfredsstillet, forsøgte han at hjælpe sig selv og tilfredsstille sin Trang ved at opdigte Undere.

Fremdeles: Naar der paastaaes, at vi følgerigtigt kun kunne enten antage eller forkaste Virkeligheden af alle de Begivenheder, som paastaaes at være af vidunderlig Art, da gaar man ud fra den falske Forudsætning, at de christelige og de ikke-christelige Undere staa i samme Linje, ere af samme Art og Beskaffenhed. Der er en himmelvid Forskjel mellem Jesu Christi Undere og dem, der tillægges Muhamed. Men Vantroen ser ikke denne Forskjel. Der gives dog en Maalestok, hvorefter Underet kan bedømmes og Forskjellen angives. Ethvert virkeligt Under staar nemlig i den samme guddommelige, frelsende Naades Tjeneste og er et Udtryk for den samme frelsende Vilje, hvis Væsen og Virksomhed den Christne kjender af

personlig Erfaring. Og det er den Sammenhæng, som finder Sted mellem de enkelte, historiske Undere, hvorom der berettes, og Frelsens Grundunder, som lærer os at skjelne mellem de sande Undere og de falske. Forøvrigt er selve de empiriske Videnskaber nødte til at forudsætte underbare Udgangspunkter. Stoffets Verden er et Under og maa erkjendes som et Under af enhver, som ikke finder sig tilfredsstillet med den Forklaring, at Stoffet har sin Oprindelse fra sig selv — hvis man da ikke snarere maatte sige, at dette var et endnu større Under, end at det har sin Oprindelse fra en Skaber. Videnskaben erkjender, at der var en Tid, da de eneste Kræfter, som raadede paa vor Jord, vare de mechaniske, chemiske, electriske; at der altsaa var en Tid, da Liv og Organismus endnu ikke vare. Hvorfra Livet? Fra hine Kræfter? Nej. Saa maa man give Afkald paa enhver Forklaring af Livets Kjendsgjerning, hvis man ikke vil antage den, at det har sin Oprindelse fra et skaberisk Under. En lignende Betragtning kunde anstilles med Hensyn til Menneskets Verden. Thi Videnskaben har lige saa lidt været i Stand til at udfylde det Dyb, der adskiller det personlige Liv fra det upersonlige, som at udfylde Dybet mellem den organiske og den uorganiske Tilværelse, mellem Ikkeværen og Væren.

Sker der Undere nutildags? Ganske vist. Saa ofte som en i Synden død Synder gjenfødes til Livet i Gud, sker der et Under i Aandens Verden, et miraculum gratiæ, som ingenlunde er mindre end det, der foregaar med det døde Legeme, som gjenopvækkes af Graven. Der er meget

mere dem, som anse Frelsens aandelige Undere for større end ethvert Naturunder. Saaledes Dogmatikeren Dr. Heinrich, der skriver om Synderens Omvendelse, at den kan betragtes som „det største Under". „Den kaldes et Under, fordi den i streng Betydning er et overnaturligt Værk af Gud, og det største Under, fordi det overgaar den naturlige Kraft mer end alle Undere, da Synden og den onde Vilje stiller en større Hindring i Vejen for Omvendelsen, end al den legemlige Naturs Magt eller Almagt stiller i Vejen for Underet." [1]) Men man vil vide, om der endnu ske Undere i den ydre, synlige Verden, miracula naturæ. Vi have heller ingen Grund til at betvivle dette. Er Underet overhoved muligt, da indsees der ikke nogen begrebsmæssig Grund, hvorfor det ikke skulde være muligt til enhver Tid indenfor den historiske Udvikling, ligesom da heller ikke Forjættelsen om undervirkende Kræfter er indskrænket til nogen enkelt Tid. Men selv om Mulighed er der, kan der jo blive Spørgsmaal om Nødvendigheden. Gives der maaske Tider, hvori de ydre, iøjnefaldende Undere ere unødvendige? Antage vi foreløbig, hvad vi nedenfor noget nærmere ville undersøge, at disse Undere skulle tjene til Sandhedens Befæstelse, da kan det ikke paa Forhaand siges, at nogen Tid indenfor Udviklingen ganske skulde kunne undvære det Vidnesbyrd om det tilkommende Livs Kræfter, der kommer tilsyne i disse Undere. Men vel kan det siges, at de havde en særlig Fornødenhed i

[1]) Dogm. Theol. Mainz 1873. B. I, 343.

Guds Riges Grundlæggelses Tid, eller at de under den fortsatte Udvikling ikke længer have den samme almene Betydning for Guds Rige.

Men lige saa vist maa det siges, at Frelsens Under, Grundunderet, hvorved Syndere alene kunne vorde frelste, til enhver Tid har samme Nødvendighed. Som Frelsen engang objectivt kun kunde istandbringes ved et Under af Guds Naade i Christo, saa kan den til alle Tider kun subjectivt virkeliggjøres i den Enkelte ved et Under af den samme frelsende Naade. Uden dette vilde ethvert Forbindelsesled mellem det Naturlige og det Overnaturlige, mellem Himmel og Jord være ophævet. Underet er følgelig en uundværlig formel Betingelse for Gjenoprettelsen af Menneskets Samfund med Gud. Det var ogsaa denne Betragtning, som var den bestemmende for den Plads, Underets Begreb har faaet i vor dogmatiske Udvikling.

Dersom det imidlertid er muligt med Vished at erkjende et miraculum naturæ som saadant, da maa det ogsaa erkjendes, at disse Undere ere egnede til at virke som Bevismidler for Sandheden eller som motiva credibilitatis for at tale med Kirkens Lærere. Det er courant kirkelig Lære, hvad den hellige Thomas i denne Henseende udtaler med de Ord: Ad confirmandum ea, quæ naturalem cognitionem excedunt, opera visibiliter ostendit, quæ totius naturæ superant facultatem.[1])

Spørgsmaalet bliver altsaa, om Underet lader sig

[1]) C. Gent. I, 6 cfr. Augustin, De civit. Dei L. XXII Cap. 8.

erkjende som saadant. Hvad nærmest Underet som Kjendsgjerning angaar, da kan det jo være Gjenstand for umiddelbar Jagttagelse. Eller hvis det er en forbigangen, en historisk Kjendsgjerning, bliver det Gjenstand for Forvisning i samme Grad og paa samme Maade som enhver anden historisk Kjendsgjerning.

Men der sporges fornemmelig, om det er muligt at faa nogen fuld Forvisning om denne Kjendsgjernings underbare Character. Man har indvendt: Om man er ude af Stand til at paavise en Kjendsgjernings naturlige Aarsager, da følger ikke heraf, at der ingen naturlige Aarsager gives, eller at Aarsagen er overnaturlig. Der gives Naturkræfter, som vi endnu ikke kjende, og vor Viden er indskrænket. Men Slægtens Erkjendelse voxer, og det bliver altid en Mulighed, at senere Tider ville kunne paavise Sagens naturlige Sammenhæng, paavise, at hvad vi kalde Undere, kun var mirabilia, men ingenlunde miracula i egentlig Forstand. Man vilde aldrig med Sikkerhed kunne paastaa, at en Begivenhed beror paa overnaturlige Kræfter, uden at man kjendte alle naturlige Kræfter.

Dette lader sig dog ikke forsvare. Det er ikke nødvendigt at kjende alle Naturens Kræfter for at vide med Sikkerhed om visse Facta, at de umuligt kunne have sin Forklaring i Naturens egne Kræfter. Ingen Videnskab vil paastaa, at den Tid vil komme, da det vil lade sig forklare naturligt, at en Spedalsk pludseligt og fuldstændigt helbredes alene ved det bydende Ord: „Jeg vil, bliv ren!“ Ingen Videnskab vil haabe paa den naturlige For-

klarlighed af en Bespisning med Brød og Fisk, uden at det fornødne Stof paa Forhaand er tilstede. Og Videnskaben vil altid være enig med sig selv om, at en Død ikke kan bringes i Live med et naturligt virkende Ord. Det vil med andre Ord altid være fuldt forsvarligt, ja nødvendigt ved saadanne Begivenheder at erklære: De kunne ikke forklares naturligt, og at slutte: Altsaa maa de forklares overnaturligt.

Man har ogsaa indvendt mod Underets Erkjendelighed som guddommelig Act følgende: Selv om det antages, at der gives Kjendsgjerninger af overnaturlig Art, saa følger ikke deraf uden videre, at de have Gud til Ophav. De kunne have sin Forklaring i overnaturlige Kræfter af dæmonisk Art. Gives der signa veritatis, saa lade de sig i alle Fald ikke skjelne fra mulige signa mendaciæ. Og i saa Fald vil intet Under i og for sig kunne tjene til Sandhedens Bekræftelse.

Men vi have allerede paapeget, at denne Forskjel maa kunne gjøres. Og naar vi vistnok ikke negte Muligheden af signa mendaciæ eller dæmoniske Virkninger af højere Art, maa vi dog holde paa, at disse ikke kunne betragtes som Undere i egentlig Forstand, men maa ansees enten som Bedrag eller som Virkninger af hemmelige Naturkræfter. Thi det egentlige Under er en fri Almagts-Act, som efter sit Begreb ikke kan tillægges nogen anden end Gud. Han er den, som „alene gjør Undergjerninger", om han end stundom gjør dem ved skabte Væsener. Og under enhver Omstændighed turde det være et sikkert Postulat i Kraft af Begrebet om Guds Sanddruhed og

Trofasthed, at han ikke tilsteder, at nogen vildledes ved signa mendaciæ, som oprigtigt søger Sandheden.

Vi blive følgelig staaende ved den Betragtning, at det sande og virkelige Under er erkjendeligt som saadant, som en fri og overnaturlig Aabenbarelse af guddommelige Kræfter; at det følgelig er egnet til at tjene som Vidnesbyrd for Sandheden af dens Lære eller Helligheden af dens Liv, ved hvem det sker, i Overensstemmelse med den hellige Thomas's Ord om Undrenes Formaal: Vera miracula non possunt fieri nisi virtute divina: operatur enim Deus ea ad hominum utilitatem; et hoc dupliciter: uno quidem modo ad predicatæ veritatis confirmationem, alio modo ad demonstrationem sanctitatis alicujus, quem Deus hominibus vult proponere in exemplum virtutis.[1]) Endelig holde vi for, at virkelige Undere ikke ere skeede eller kunne ske til Fordel for Løgnen og Løgnens Rige.

Men naar vi saaledes med Kirkens Lærere til alle Tider i Undrene finde motiva credibilitatis, fordi de ere Vidnesbyrd om Tilstedeværelsen af noget Guddommeligt og derfor bidrage til at gjøre det fornuftigt at tro Sandheden, hvor mysteriøs den end paa mange Punkter kan være efter sit Indhold, saa ville vi dog dermed ingenlunde have gjort nogen Indskrænkning i den Erkjendelse af Troens Vorden som en i sit dybeste Væsen ethisk Proces, der blev gjort gjældende i vor Fremstillings §§ 4 og 5. Det personligt Afgjørende i Troens Vorden, der er Et med det

[1]) Summa II, 2. q. 178, a 2, c.

personligt Saliggjørende, lader sig tilsidst aldrig fatte som noget, der kan paanødes os som intellectuelt Motiv, uden at der fornødiges noget ethisk Motiv i Personlighedens Dyb. Vor Gudsdyrkelse vilde vistnok ikke være nogen λογικὴ λατρεία, hvis den beroede paa et Paradox. Men den vilde heller ikke være nogen Troesact, hvis den beroede paa lutter intellectuelle Motiver.

2.

Göthe har sagt, at „Underet er Troens kjæreste Barn". Han mener den religiøse Tro, og Bemerkningen udtaler den Sandhed, at al religiøs Tro indeholder et Element af Undertro. Uden Under ingen Religion. Det viser sig ogsaa her, at det, der er et nødvendigt Element i det Religiøse, uvilkaarligt trænger sig frem i Bevidstheden ogsaa da, naar denne paa Grund af en eller anden Ensidighed synes lidet egnet til at give Plads for vedkommende Troesgjenstand. Vi have ovenfor gjort opmerksom paa, at Underet i Sandhed først faar sin rette Plads i Bevidstheden, hvor denne giver Rum baade for Begrebet om Guds Immanens og for Begrebet om hans Transcendens i Forhold til Skabningen, med andre Ord, hvor Bevidstheden holder sig fri baade for den ensidige Monismes og den ensidige Dualismes Fejl og Skjævheder i Gudsbegrebet. I Virkeligheden er nemlig Underets Begreb uforenligt med begge disse Retninger. Monismen kan, naar den bliver sig selv tro, hverken indrømme Underets Mulighed eller dets Nødvendighed. Un-

deret kan jo nemlig ikke tænkes uden en personlig, guddommelig Vilje, som griber ind i Tingenes ordinære Gang. Men det Guddommelige, som den pantheistiske Monisme tror at kjende, er saaledes identisk med Verden, at det ikke paa nogen Maade kan tænkes at have Verden lige over for sig som noget, hvori der kan gribes ind. Den hele Natur Love ere her umiddelbart identiske med det Absolutes eller Guddommens egne Love o: med Love, hvoraf det Absolute selv umiddelbart bestemmes. At Naturen bestemmes ved dem er kun et andet Udtryk for, at det Absolute bestemmes ved dem. Og der gives ingen Love og ingen Muligheder udenfor disse. For den pankosmistiske eller materialistiske Monisme gives der intet Under simpelthen af den Grund, at der ikke gives nogen Gud. — Endvidere bortfalder Underets Nødvendighed for begge Grene af Monismen, fordi ingen af dem kjender Synden. Hvad vi kalde Synd betegner jo Monismen som et nødvendigt Led i Aandens Udviklingsproces. Den er intet andet end et Moment i Personlighedens Selvrealisation, dens Frigjørelse nemlig. Derfor kjender man da heller ingen ved Synden forvoldt Depravation, og Underet bliver saaledes unødvendigt. For den consequente Monismus er Guds absolute Immanens i Verden, der udelukker al Transcendens, en afgjørende Hindring baade mod Underets Mulighed og dets Nødvendighed. — Ad en anden Vej kommer Dualismen til det samme Resultat: Underets Fornegtelse. Her bliver Underet ikke muligt af den Grund, at Gud og Verden tænkes absolut adskilte. Gud kan ikke gribe ind i Verden, fordi han er den absolut

Transcendente, der lever sit Liv udenfor Verden, medens Verden paa sin Side med sine Kræfter og Love har en Selvstændighed, der ikke tilsteder noget Indgreb af Friheden. Dette behøves heller ikke for den dualistiske Betragtning, enten fordi ogsaa den paa sin Maade miskjender Synden som nødvendig Svaghed, nødvendigt Led i Udviklingen o. s. v., eller fordi den, i Kraft af Begrebet om den paa sig selv beroende, selvstændige Verden over for den transcendente Gud, er tilbøjelig til at tillægge Skabningen selv den fornødne Evne til sin Restitution. — Det viser sig da ogsaa, at de nævnte Retninger ere tilbøjelige til at negte Underets historiske Virkelighed i samme Grad, som de udvikle sig og blive sig bevidste i Consequens af sin Ensidighed. Men i samme Grad ophører ogsaa Bevidstheden at være religiøs Bevidsthed. Den rene Monisme lige saa vel som den rene Dualisme er absolut irreligiøs.

Saa længe derimod som Bevidstheden beholder sin religiøse Character, opretholder den ogsaa sin Tro paa Underet, ikke blot paa dets Mulighed og Nødvendighed, men ogsaa paa dets Virkelighed, selv om Retningen endog i høj Grad er præget af den ene eller den anden af de modsatte Ensidigheder: Underet kan den religiøse Bevidsthed ikke paa nogen Maade undvære. I alle Folk er der Tro paa Underet. Thi i alle Folk *bedes* der. Bønnen forudsætter nemlig med Nødvendighed Troen paa en personlig Gud, der ikke er bunden af Naturnødvendigheden, men i hvis Magt det staar med Frihed at virke overnaturligt i Overensstemmelse med vor Begjæring. Et andet

Træk, som ogsaa stadfæster vor Bemerkning om Underets almenreligiøse Character, er Folkenes Tro paa en speciel guddommelig Aabenbaring. Thi denne Aabenbaring har overalt paa en eller anden Maade Underets Form.

Selv i en saa udpræget monistisk Religiøsitet som Brahmanismen viser det sig, hvor practisk nødvendigt Begrebet om Underet er for Bevidstheden. Her er jo det Guddommelige i saa høj Grad umiddelbart Et med Verden, at der ikke synes at levnes nogen Plads for en speciel Aabenbaring. Og dog finde vi ikke blot Begrebet om en saadan; men vi finde den ogsaa her i Underets Form. Saaledes de forskjellige „Avatarer", som ere Udtrykket for Guddommens (Vischnu's) Indgriben i den syndige Verden til dens Frelse. Ved det Onde tænkes der at være indtraadt en Forstyrrelse i Menneskehedens oprindelige og umiddelbare Enhed med Guddommen. For at bringe den tilbage til dens Urgrund incarnerer Guddommen sig i et jordisk Legeme, optræder historisk og griber ind i Historiens Gang. Denne Guddommens Incarnation og dens Optræden i Menneskeheden er helt igjennem af underbar Art. Ogsaa Inderens Bønner, særligt de mange forekommende Bønner om jordiske Fordele, om Rigdom f. Ex., om Bistand i Krigen, om Fiendens Nederlag, forudsætte Troen paa Gudens Magt til at gjøre Undere. Overhoved: Underets Mulighed og ikke mindre dets Nødvendighed som en Følge af Synden er klart nok og paa mange Maader udtrykt i den indiske Religiøsitet.

Ogsaa den dualistiske Parsismes fjerne Gud tæn-

kes som en Gud, der gjør Undere. Ahura har ikke blot frembragt Verden ved et Under; men ogsaa Slægtens saa vel som den Enkeltes Frelse tænkes formidlet ved en Række Kjendsgjerninger af vidunderlig Art.

Den græske religiøse Bevidstheds Forestillinger om Theophanier, om Mantik, Orakel, Mysterier hvile paa den samme Forudsætning, at Guddommen kan og til vor Hjælp maa træde i Forhold til os ved Undere, τέρατα. Ogsaa her viser det sig, at al Forestilling om en speciel guddommelig Aabenbaring hviler paa Forestillingen om Underet som sin formale Forudsætning. Den hele Mythologi er gjennemdraget af denne Tanke

Fordi Underet saaledes er en almenreligiøs Forestilling, var det i Almindelighed hverken dets Mulighed eller dets Nødvendighed i og for sig, som vakte Modsigelse fra den hedensk-religiøse Aands Side, da Christendommen blev forkyndt i Verden. Polemiken gik snarere ud paa at bestride de christelige Underes guddommelige Oprindelse end at bestride deres Mulighed eller Virkelighed.

Men jo mere Reflexionen emanciperer sig fra det Religiøse og udvikler sig i sin Ensidighed, desto mindre Plads bliver der for Underet. I Stoicismen have vi lært en saadan sterkt ensidig monistisk Betragtning at kjende. Der er dog endnu meget af practisk religiøs Interesse tilstede i den; og naar Mænd som Seneca, Epiktet, Marc. Aurel tale om Gud, navnlig om hans Verdensstyrelse eller Forsyn, da udtrykke de sig uvilkaarlig paa saadan Maade, at man ofte faar Indtryk af Forestillingen

om en Gud, der har Verden over for sig og griber i Frihed, vidunderligt styrende og ledende, ind i den Enkeltes og Verdens Tilværelse.

En mere consequent Gjennemførelse af Monismens Principer paa dette Punkt finde vi senere hos Spinoza. For ham er Underet umuligt. Ved at gjøre et Under vilde Gud handle imod sin egen Natur. Thi de uforanderlige Naturlove ere identiske med de Love, som umiddelbart tillige bestemme Guds Væsen eller hans Natur. — Hegel kjender vistnok Gud som absolut Aand. Men denne absolute Aand træder kun gjennem de enkelte, endelige Personligheder i Modsætningsforhold til Naturen, og i dette Forhold ere disse selv bundne ved de samme uforanderlige Love, som overhoved beherske Tilværelsen, hvad enten den sees under Aandens eller Naturens Synspunkt. En af Skolens Disciple, der endnu tilhører dens positive Fraction (dens „Højre"), F. C. Baur, erklærer derfor, at Underet vilde være al Histories Død. Thi Historien betragter han som en continuerlig Evolution eller Udvikling, som ikke paa noget Punkt tilsteder et Indgreb af Friheden. Og Hovedrepræsentanten for den negative Fraction, der fremgik af Hegels Skole (dens „Venstre"), D. F. Strauss, kjender tilsidst intet Under af den Grund, at han ikke kjender nogen Gud, men kun det lovbundne Universum.

Dette er ogsaa den moderne Positivismes Standpunkt, men med den Forskjel, at Strauss og den hele Materialisme principielt benegter Guds Tilværelse og Underets Mulighed, medens Positivismen indskrænker sig til at forholde sig rent agnostisk til begge Dele. Det

Transcendentale erklæres for noget, der ligger saaledes udenfor Erkjendelsens og Forskningens Omraade, at man over for dette bør afholde sig saavel fra enhver Negation som fra enhver Affirmation: om de Ting vide vi absolut intet.

Deismen betragter Spørgsmaalet fra dualistisk Standpunkt. Som absolut Subject tænkes Gud i en Modsætning til den selvstændigt bestaaende Verden med dens Love, der ikke tilsteder nogen Communication, hverken som speciel Aabenbaring eller som Under betragtet. Hume gaar empirisk tilverks og erklærer Underet for umuligt, fordi det strider mod hele vor uforanderlige Erfaring. Rationalismen kan lige saa lidt tilstede Forestillingen om Facta, der ikke have sine Factorer i den empirisk erkjendelige Natur, og Wegscheider søger at vise, at et underbart Indgreb i denne Natur maatte søge sin Forklaring i en Ufuldkommenhed ved Skabningen, der atter vilde pege tilbage til en Ufuldkommenhed hos Skaberen. De enkelte bibelske Undere søgte man at bortforklare paa naturlig Maade; eller, hvor dette ikke lykkedes, antog man, at de maatte hidrøre fra Naturkræfter, som vi ikke kjende. Ikke væsentligt forskjellig herfra Supranaturalismen. Reinhard definerer saaledes Underet paa denne Maade: Miraculum est mutatio a manifestis naturæ legibus abhorrens, cujus a nobis nulla potest e viribus naturalibus ratio reddi.

En langt klarere Erkjendelse var allerede i Middelalderen udarbeidet af Thomas Aquinas: Miraculum proprie dicitur, quum aliquid fit præter ordinem naturæ, og vel at merke ikke blot præter ordinem naturæ alicujus parti-

cularis, men præter ordinem totius naturæ creatæ.[1]) Vi have allerede før bemerket, at Thomas ved sit præter ordinem naturæ ikke forstaar contra ordinem naturæ. Tvertimod finde vi allerede i den middelalderlige Scholastik en Bestræbelse for at fatte Underet i dets dybere Overensstemmelse med Naturen, idet man gjør opmerksom paa, at Naturen er til for Aandens Skyld og anlagt for Underets Mulighed. Vi have allerede paapeget denne Tanke hos Thomas, og vi gjenfinde den f. Ex. hos Albertus Magnus, der i denne Forbindelse tillægger Naturen en dispositio obedientialis.

Reformationen og den gammellutherske Scholastik have ikke ført Erkjendelsen videre. Tvertimod synes de gammelprotestantiske Dogmatikere at savne sine Forgjængeres Sans for en dybere speculativ Opfatning. Quenstedt definerer Undrene som Virkninger contra vim rebus naturalibus a Deo inditam. Man antog derfor, at Underet forudsatte en Ophævelse af Naturlovene, et miraculum suspensionis legum naturæ, og at den ved Underet forvoldte Irregularitet bagefter maatte ophæves ved et miraculum restitutionis legum naturæ.

De kirkelige Bekjendelsesskrifter udtale sig ikke saaledes om Undrene, at der kan siges at existere nogen confessionel Forskjel i Begrebets Opfatning. Men vistnok er der en vis Forskjel i den Betydning, som tillægges dem. Der er stor og gjennemgaaende Enighed i den Grundopfatning, at Frelsen baade objectivt og subjec-

[1]) Summa I. Qu 110 Art. 4.

tivt kun kan formidles ved et Under af Guds Naade, eller at Underet som et miraculum gratiæ er en nødvendig formal Betingelse for al Frelse. Men naar der tales om de saakaldte miracula naturæ, viser der sig en graduel Forskjel i den Betydning, der tillægges disse som motiva credibilitatis.

Naar Luther erklærer: „At vor Herre Gud alle Dage i Kirken døber, rækker Alterens Sacrament, absolverer og liberat a peccato, a morte et damnatione æterna: dette er mig store Miracula;“ [1]) „de aandelige Mirakler, som Christus holder for de rette Underverker, ske daglig og til Verdens Ende,“ [2]) naar han paa mange Steder erklærer de aandelige Undere for en stadig Fornødenhed i Verden — da taler han ganske i Overensstemmelse med Kirkens bestandige Tradition. Ligesaa, naar det heder, at „Christus og derefter Apostlene maatte gjøre mange legemlige Tegn og Undere, blandt Jøder og Hedninger, for at bekræfte Læren om Troen paa ham og for at ophæve og tilintetgjøre al falsk Lære og Afgudstjeneste.“ [3]) „Miraklerne skulle tjene til, at vi erkjende den sande Gud . . . Item ved Guds Helliges Mirakler bliver den christelige, sande Lære stadfæstet. Apostlene gjøre store Mirakler . . . Derved overbevises man om, at Læren i Sandhed er fra Christo; thi den bliver ikke alene lært af Apostlene med Ord; men Christus bekræfter den ogsaa med Undergjerninger, som ikke kunne ske ved menneskelige

[1]) Werke. Erl. 59, 3.
[2]) Ibid. 58, 95 cfr. 62, 164 o. a. St.
[3]) Ibid. 58, 95.

Kræfter." [1]) „Det var nødvendigt, at Christus og Apostlene gjorde legemlige Undertegn for at stadfæste Læren" o. s. v.[2]) Tanken om Undrenes Betydning i denne Henseende var dybt rodfæstet i den kirkelige Bevidsthed og almindelig udbredt og har tilsidst indenfor den romerske Kirke faaet sit symbolsk fixerede Udtryk i Vaticanum, hvor det heder, at Gud for at forhjælpe os til en fornuftig Tro har føjet ydre Beviser for sin Aabenbaring til den indre Naadehjælp, nemlig Undere og Spaadomme.[3]) Det heder jo ogsaa om Apostlenes Prædiken, at Gud virkede med og stadfæstede Læren ved medfølgende Tegn. Mr. 16, 20. Concilict erklærer den Paastand for hæretisk, at hine ydre Beviser ikke ere egnede til at tjene som Bevismidler for Aabenbaringen, og at derfor den Enkelte kun føres til Troen gjennem indre Erfaring eller Privatinspiration: Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna

[1]) Ibid. 35, 128.

[2]) Ibid. 62, 164.

[3]) Ut . . . fidei nostræ obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa jungi revelationis suæ argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quæ quum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrant, divinæ revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiæ accomodata. Quare tum Moyses et Prophetæ, tum ipse maxime Christus Dominus multa et manifestissima miracula ediderunt; et de Apostolis legimus: Illi autem profecti predicaverunt ubique, Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis. Mr. 16, 20. Conc. Vatic. Cap. III.

experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, A. S.[1]) Det er overhoved et ſtaaende Træk ſaavel ved den førreformatoriſke ſom ved den efterreformatoriſke Katholicismus, at den lægger megen Vegt paa Underbeviſet. Derfor, da man fandt, at Luthers reformatoriſke Lærdomme vare noget ganſke Nyt i Kirken, noget, ſom hverken var godtgjort af Skriften eller hidtil opkommet i den lærende Kirkes Bevidſthed, mente man ogſaa at have Ret til at kræve extraordinære Bevisligheder af ham og opfordrede ham til at godtgjøre ſin Lære ved Undere. Luther ſvarede med en Erklæring, hvorved han brød med Traditionen paa dette Punkt, idet han indſkrænkede Undrenes Nødvendighed til Kirkens Grundlæggelſes Tid. „Det er nu ikke mere nødvendigt at gjøre Undergjerninger for at ſtadfæſte denne Lære. Thi diſſe ere fra førſt af givne, for at Apoſtlenes nye Prædiken kunde blive ſtadfæſtet ved ſaadanne medfølgende Tegn, ſom Marcus ſiger. Wir aber haben dieſe Predigt nicht neu gemacht, ſondern eben dieſelbige alte beſtätigte Lehre der Apoſtelen wieder erfür bracht."[2]) Derimod er han enig i den almindelige Tanke, at „om der bliver fremført nogen ny Lære, da ſkal man ſtadfæſte den ved Tegn og Undere."[3])

Forholdet mellem Romerſk og Lutherſk paa dette Punkt kunde maaſke udtrykkes paa denne Maade: Den romerſke Kirke benegter viſtnok lige ſaa lidt, hvad Vati-

[1]) Ibid. Can. 3.
[2]) L. c. 50, 86 o. a. Stt.
[3]) Ibid. 87.

canum kalder „den Helligaands indre Hjælp" ved Troesvishedens Vorden, som den lutherske Kirke benegter Underenes Værd og Betydning i denne Henseende, og det til alle Tider. Men den romerst-kirkelige Bevidsthed er i det Hele mere rettet paa de objektive, ydre Factorer og Garantier ved Frelseslivet, den Lutherske mere paa den subjective, indre Proces. Følgen heraf er, at Underet som motivum credibilitatis i Lighed med andre udvortes Motiver faar en stærkere Betoning indenfor Romanismen end indenfor Lutheranismen.

Den reformerte Kirke kan neppe siges i det Store og Hele at indtage nogen Særstilling indenfor Protestantismen paa dette Punkt. Efter sin hele Character er den jo langt mere subjectivistisk og spiritualistisk anlagt end den lutherske. Man kunde derfor paa Forhaand vente, at Underets Betydning som objectivt Sandhedskriterium for Læren her maatte træde endnu langt stærkere tilbage end i den lutherske Kirke. Dette kan dog ikke siges at være Tilfældet. Tvertimod have reformerte Theologer tildels lagt stærkere Vegt paa dette Punkt end de lutherske i Almindelighed. Men til Gjengjæld gives der jo ogsaa lutherske Theologer, som have spiritualiseret mer end de reformerte. Dette maa man enten henregne under Udviklingens Inconsequenser, eller man maa for den reformerte Theologies Vedkommende søge en Forklaring i den umiddelbare Fornemmelse af en Trang til Bestyrkelse i det Objektive paa dette Punkt, som navnlig kan være fremkaldt ved denne Theologies meget svage Kirkebegreb.

3.

Det bibelske Grundlag for vor Lære om Underet i dets Betydning for Frelsen er nærmest den bibelske Hamartologi, som vi tidligere have betragtet, og som har vist os Umuligheden af en Frelse ved Naturens egne Midler, hvorved den umiddelbart henviser os til Frelsens Formidling ved det Overnaturlige eller ved Underet. Frelsen som objectiv Kjendsgjerning kunde kun fuldbyrdes som et μυστήριον τῆς εὐσεβείας, Guds Aabenbarelse i Kjød, 1 Tim. 3, 16, og den subjective Forløsning betegnes som et Under, idet den betegnes som en skabelsk Act af Gud, 2 Cor. 5, 17. Hvad Gud har beredt os i sin Frelse er overhoved noget, som overgaar al menneskelig Tanke og Forstand, 1 Cor. 2, 9; cfr. Phil. 4, 7. Selve Frelserens Person betegnes baade i gammel- og nytestamentlig Aabenbaring som et Under, Jes. 9, 5: פֶּלֶא og Luc. 2, 34: σημεῖον. Og de ydre Midler og Foranstaltninger, hvorved Frelsen formidles, ere helt igjennem af underbar Art eller underbart virkende. Saaledes er jo allerede enhver Theophani et guddommeligt Aabenbaringsunder. Frelsens Ord er bleven til ved Theopneusti, 2 Tim. 3, 16 f.; thi de hellige Guds Mænd talede, drevne af den Helligaand, 2 Ptr. 1, 21: Ordet er ikke Menneskelære, men guddommelig Aabenbaring, Gal. 1, 11 f.; en Guds Kraft til Saliggjørelse, Ro. 1, 6. Ved Daabens Sacrament sker Gjenfødelsens Under, Joh. 3, 5; Tit. 3, 5; Act. 2, 38. I Alterens allerhelligste Sacrament ere det tilkommende Livs Kræfter virksomme paa Jorden; thi denne Vin er Christi Blod, og dette Brød er hans Legeme, det levende

Brod, som er kommen ned fra Himlen for at give Verden Liv, Mt. 26, 26 ff.; Lc. 22, 14 ff.; Joh. 6, 33 ff. Og Frelsesinstitutionen paa Jorden, Herrens Kirke, er et Rige, som „ikke er af denne Verden," Joh. 18, 36, grundet af Herren selv, Mt. 16, 18, ved Pintsens Under, Act. 2. Derfor: „Vidunderligst af alt paa Jord er Jesu Christi Rige."

Seet fra forskjelligt Synspunkt har Underet flere bibelske Navne. Som miraculum. en Kjendsgjerning, der er egnet til at vække Forbauselse, heder det פָּלָא, noget Singulært, af פָּלָא, separavit, singularem fecit. Ex. 15, 11; Dan. 12, 6. Dertil svarer det nytestamentlige τέρας som synes bestægtet med Verbet τηρέω: diligenter attendo. Joh. 4, 48; Mt. 24, 24. Som virtus eller som Udtryk for en overnaturlig Kraft heder Underet גְּבוּרָה robur, af גָּבַר, fortis fuit. Num. 16, 30. Det tilsvarende nytestamentlige Udtryk er δύναμις. Mt. 7, 22; 11, 20 ff.; Ro. 15, 19. Endelig have vi Udtrykket אוֹת — Ex 4, 8 ff. — σημεῖον, signum. Act. 2, 22. 43; Ro. 15, 19; Joh. 2, 11; 4, 48. 54; 7, 31 o. a. St. Underet er et Tegn, naar det legemlige Under er et Billede paa noget tilsvarende Aandeligt. Denne Betydning af sine Undere har Christus selv paaveget i Joh. 6, hvor han knytter Talen om Livsens Brod til Brodbespisningen i Orkenen. Tegn kaldes Underet, naar det særligt skal tjene til Bevis for dens Troværdighed eller himmelske Sendelse, som udfører det. Saaledes hyppigt. Mt. 12, 38 f.; 16 1. 4; Mr. 8, 11 f.; 16, 20; Lc. 11, 16. 29; Joh. 2, 11. 18. 23; 3, 2; 6, 14. 30; 7, 31; 9, 16; Ro. 15, 19 o. a. St.

I det gamle Testaments Tid ere fra først af Theophanierne, enten som direkte Gudsaabenbaring eller formidlede ved Engle, enten med eller uden legemlig Symbolik, de eneste Undere. Gn. 12; 18; 21, 18; 22; 35; Ex. 3, 2. Ved Theokratiets Grundlæggelse begynder der at ske Undere ved Mennesker, Ex. 4; 7 ff. I Forfaldstider og i Anledning af særegen Nød og Fristelse sker der Undere til Styrkelse i Pagten. 1 Sam. 12, 16—18; 1 Kgb. 13, 3—6 o. a. Stt.

Der tales i den hellige Skrift ikke blot om guddommelige, men ogsaa om dæmoniske Undere. I alle Fald bevidner Skriften, at Djævelen og hans Redskaber have Magt til at gjøre Gjerninger, som have den højeste Lighed med virkelige, guddommelige Undere. Ex. 7, 11. 22; Dt. 13, 1—3; Mt. 24, 24; 2 Thes. 2, 9; Apoc. 13, 13; 16, 14. Og dog tor vi ikke tillægge Djævelen den selvstændige overnaturlige Kraft, som betinger det virkelige Under. Derfor heder det: „Lovet være den Herre Gud, Israels Gud, som alene gjør Undergjerninger." Ps. 72, 18; 77, 14 f.; 136, 4. De guddommelige Undere ere altid Vidnesbyrd om Guds almægtige Kjærlighed og Hellighed, medens de djævelske Undere altid staa i det Ondes Tjeneste. Derfor kan Troen skjelne de guddommelige Undere fra de djævelske, medens Vantroen ikke er i Besiddelse af den dertil fornødne ethiske Maalestok.

Christus gjorde derfor sine Undere, ikke for at tvinge de Vantroende til at anerkjende ham, men for at styrke de Troende eller indbyde dem til at tro paa ham, der oprigtigt søgte Sandheden. Havde han ved sine Undere

villet give den vantro Verden tvingende Bevis for, at han var Guds Søn, da kunde han i Gethsemane have beskyttet sig med tolv Legioner Engle, Mt. 26, 53, eller paa Golgatha steget ned fra Korset, Mt. 27, 40, eller overhoved aabenbaret sig i en saadan guddommelig Herlighed, at ingen kunde have taget fejl af den, saaledes som det vil ske paa den yderste Dag. Men derved havde han kun opnaaet at stoppe sine Modstanderes Mund. Hans højeste Maal var imidlertid at vinde Menneskenes Hjerter. Dette kunde ikke ske ved Tvang. Christus vilde først og fremst troes paa sit Ord; og han har selv udtalt en ethisk Norm i denne Henseende i de Ord: Om nogen vil gjøre hans Vilje, der udsendte mig, skal han erkjende, om min Lære er af Gud. Joh. 7, 17, og paa et andet Sted: Dersom I blive i mit Ord, ere I i Sandhed mine Disciple, og I skulle erkjende Sandheden, og Sandheden skal frigjøre eder. Joh. 8, 31 f. Underet har sin Beviskraft, ikke udenfor, men i inderlig Forening med hans Ord og hans frelsende Arbejde paa Hjerterne. Kirken har derfor heller aldrig tilkjendt den blotte Overbevisning uden væsentligt ethisk Motiv eller det, man har kaldt fides informis, men kun Hjertets ethisk bevægede Tro, den i det ældre Kirkesprog saakaldte fides formata, frelsende Kraft. Christus afviste Jødernes undersøgende Begjæring om Tegn, Mr. 8, 12, og gjorde kun sine Undergjerninger, hvor han fandt i alle Fald en Gnist af Tro eller en ærlig Begyndelse i Sandhedens Erkjendelse, Hjertets oprigtige Villighed. Hvor han ikke mødte andet end Vantro, der „kunde han slet ingen kraftig Gjerning gjøre,"

Mr. 6, 5. 6. Han „kunde" det ikke, fordi han ikke vilde det; og han vilde det ikke, fordi det ikke havde været til Sjelenes Gavn. Der var dem, som „troede paa hans Navn, der de saa hans Tegn," men til hvem han dog „ikke betroede sig," Joh. 2, 23 f., fordi han „kjendte alle", kjendte ogsaa dem og vidste, at det, som bandt dem til ham, kun var kjødelig Undertro uden Hjertets dybere Bevæggrunde. En anden Sag var det, naar Undergjerningerne eller Rygtet om dem blev en Anledning for nogen til nærmere Undersøgelse og nærmere personlig Tilslutning til ham selv. Saaledes gik det med Nicodemus. Derfor kunde Christus ogsaa „betro sig" til ham. Overhoved er det jo, efter hvad vi ovenfor have seet, sikkert nok bibelsk Lære, at Underne skulle tjene til Sandhedens Bekræftelse. Vi henvise i den Henseende foruden til de ovenciterede Steder ogsaa til Steder som Joh. 10, 37 ff.; 15, 24 f.; Mt. 1, 4 ff.; 11, 20: Ro. 15, 19; 2 Cor. 12, 12.

§ 31.

Frelsens reale Forudsætning. Naadevalget.

Som Frelsen formaliter kun kan ske ved et guddommeligt Under, saaledes betinges den realiter ved Guds Vilje til at gjøre dette Under. For den Christne er denne Guds Vilje et Factum. Han ved sig virkeligen frelst. Gud har altsaa villet frelse ham.

Det samme kunne alle Christne sige. Og de vide sig frelste ved en Naade, som tilbydes ikke blot dem, men alle. Vi slutte deraf, at Gud vil frelse alle. Hans Frelserkjærlighed kan lige saa lidt som hans Skaberkjærlighed være particulær. Den maa være universel. Det er ikke to Viljer, men én, som kommer tilsyne i Skabelsens og Frelsens Kjendsgjerning. I begge Tilfælde er det Kjærlighedens Vilje.

Er Skabertanken evig i Gud, da maa det samme antages om Frelsertanken. I sin Alvidenhed har han forudseet Slægtens Fald, og hans evige Beslutning om at skabe den maa betragtes som Et med en evig Beslutning om at frelse den.

Men om Frelsen end kan realiseres som objectiv Kjendsgjerning for den hele Slægt uden Hensyn til den Enkeltes Vilje, saa kan den dog ikke appliceres paa den Enkelte til Saliggjørelse imod eller uden hans Vilje. Personligheden har som saadan sin relative Selvstændighed over for Gud, som han ikke vil ophæve. Utænkelig er saaledes en ubetinget Prædestination, saavel til Frelse som til Fortabelse.

Derfor maa der indenfor den guddommelige Raadslutning til Verdens Frelse tænkes en særegen Udvælgelse, et Valg, hvorefter Frelsen som personlig Forløsning eller Saliggjørelse forudbestemmes for dem, som ville

lade sig forløse. Den guddommelige Udvælgelse til Salighed er med andre Ord en betinget. Og Betingelsen er givet i Guds Forudviden om, at der vil være dem, som i Kraft af Guds forekommende Naade ville lade sig bestemme til at modtage Frelsen.

Da Synderen som saadan er skyldig for Gud, kan han kun frelses ved en Raadslutning af Guds frie Kjærlighed til Syndere o: af hans Naade.

Den personlige Frelse kan saaledes kun realiseres i Kraft af et guddommeligt Naadevalg.

1.

At vor Frelse for Gud ikke blot er en formal Mulighed, efterdi han er en Gud, der gjør Undergjerninger, men at der i Gud ogsaa virkelig er en Vilje til at frelse Syndere er umiddelbart vist for Christne i Kraft af deres egen Frelses Virkelighed. De vide sig ikke frelste ved egen Kraft, men kun ved Guds Foranstaltning. Deres Frelse peger saaledes tilbage til en guddommelig Raadslutning. Denne Raadslutning maa tænkes evig i Gud ligesom hans Skabertanke. Dersom denne nemlig kun kan fattes som en Kjærlighedens Tanke, der vil Skabningens Vel, og som forenet med Forudviden om Menneskets Fald, da tør det siges, at Gud ikke fra Evighed af havde fattet Raadslutningen om Verdens Vorden, dersom han ikke eo ipso havde fattet Raadslutningen om dens Oprejsning.

For saa vidt er Tanken om vor Frelse given i og med Tanken om vor Skabelse. Det er Begrebet om den guddommelige Kjærlighed, som knytter disse Tanker sammen. Men man vilde gjøre en utilladelig Anvendelse af denne Erkjendelse, dersom man vilde anse Guds Beslutning om vor Frelse som en Consequens af hans Beslutning om vor Vorden i den Forstand, at han skulde skylde os Frelsen, efter at han engang har givet os Tilværelsen. Dette vilde stride mod vor ethiske Bevidsthed om vor egen Skyld. Intet er vissere for vor Samvittighed, end at Gud har Ret til at forskyde og fordømme det Væsen, som i Ulydighed sætter sig op imod hans Vilje. Vi kunne kun frelses af Naade. Derfor: Naar vi have udtalt, at Gud ikke vilde have besluttet Verdens Vorden uden eo ipso at beslutte dens Oprejsning, dens Frelse fra det forudseede Fald, da ville vi hermed kun have sagt, at Troen paa hans Kjærlighed maa antage, at han ikke vilde skabe Verden uden at stille Midler til dens Regeneration fra den forudseede Degeneration til dens Raadighed. Naar nogen ikke vil benytte disse Midler og derfor bliver i Fortabelsen, da realiseres kun Consequensen af det Forhold, at Gud overhoved har skabt personlige Væsener, et Forhold, som han ikke kan ville ophæve, fordi han ikke kan ville ophæve noget af sit eget Verk eller sin egen Tanke. Men at denne Consequens ikke skulde være en Nødvendighed for nogen, derfor borger Guds Kjærlighed.

Naar der spørges: Hvem har Gud fra Evighed af villet frelse? da er det nærmeste Svar herpaa, at han uden nogensomhelst Indskrænkning har villet frelse alle.

Guds evige Naadevilje er nærmest at betragte som fuldkommen *universel*, som en benevolentia universalis. Denne Betragtning er begrundet saavel i hans Kjærligheds Væsen som i de Foranstaltningers Art og Beskaffenhed, han har truffet til Frelsens Istandbringelse. Guds Frelserkjærlighed er i sit Væsen ikke forskjellig fra hans Skaberkjærlighed. Er det derfor vist, at *hele* vor Slægt er skabt med Kjærlighedens Formaal for Øje, da er det ikke mindre vist, at den *hele* Slægt uden Undtagelse er Gjenstand for hans frelsende, gjenløsende Kjærlighed. Den *samme* Slægt, som han har besluttet at skabe, maa han ogsaa have besluttet at frelse. Den historisk fuldbyrdede Frelse bærer sikkert Vidnesbyrd nok om Guds Naadeviljes Almindelighed. Frelsen i Christo har uendelig Gyldighed. Den historiske Kjendsgjerning, at en saa almenomfattende Frelses*foranstaltning* er bleven istandbragt, viser tilbage til en evig Frelses*raadslutning* af lige saa almenomfattende Natur, en prædestinatio generalis.

Naar vi have betegnet Raadslutningen til vor Frelse som et Værk af den første Person i Gud, Faderen, da er dette i Overensstemmelse med den almindelige dogmatiske Opfatning, hvorefter den guddommelige Verdensplan overhoved, baade med Hensyn til Skabelsens og Frelsens Økonomi, tillægges Faderen, medens Sønnen er den, ved hvem Værket objektivt fuldbyrdes, og Aanden er den, ved hvem Guds Tanke bliver Mennesketanke, og ved hvem specielt Frelsen bliver subjektivt tilegnet, en Opfatning, der har sin Grund i den dogmatiske Erkjendelse af Treenighens Væsen (§ 10).

Den Sætning, at Gud vil alles Frelse, kan imidlertid fra Christendommens Standpunkt kun hævdes, naar det paa samme Tid fastholdes, at han vil denne Frelse i Christo d: For Christi Fyldestgjørelses Skyld, som fra Evighed af har været en Gjenstand for Guds Forudviden, har han fra Evighed af villet vor Frelse. For saa vidt som der i disse evige Ting kan tales om et Første og et Andet, maa vi altsaa fra denne Side seet betegne Christi Fyldestgjørelse som det Første og Guds frelsende Naadevilje som det Andet, fordi denne hans Vilje har sin bestemmende Grund i den Fyldestgjørelse, som gjælder for al Tid. Fyldestgjørelsen bliver da det Betingende, Guds frelsende Naadevilje det deraf Betingede.

Men spørges der nu: Hvad er det da, som oprindeligt har bevæget Gud til at fatte en Raadslutning til den Frelse, som historisk er skeet, til at sende os en Frelser som vor Fyldestgjører? da maa vi ganske vist paa den anden Side svare: Intet andet end hans uendelige Naade og Barmhjertighed mod den elendige Slægt, som hans guddommelige Øje allerede fra Evighed af saa ligge i sit Blod. Vi kunne tilsidst ikke blive staaende ved den Tanke, at Gud fra Evighed af kun har vidst om Christi Fyldestgjørelse og derfor har besluttet at frelse os. Vi maa gaa et Skridt videre eller rettere et Skridt tilbage til den Erkjendelse, at Christi Fyldestgjørelse fra Evighed af er villet og anordnet af Gud selv til vor Frelse. Ellers har Guds Frelsertanke intet Udgangspunkt. Han har i den Henseende ikke staaet som Tilskuer ved en for ham selv fremmed Raadslutning. Men da bliver jo, i tilsyne-

ladende Modsigelse med vor tidligere Erkjendelse, Frelsersviljen det Første og det Betingende, medens Fyldestgjørelsen bliver det Andet, det deraf Betingede. Man kunde da spørge: Er der altsaa to Viljer i Gud, en, som fra Evighed af har bestemt Fyldestgjørelsen i Christo, og en anden, som fra Evighed af har ladet sig bestemme af denne? Nej. Hvad der for vor Tanke falder ud fra hinanden i et dobbelt Forhold falder hos Gud sammen til Et. Naar nemlig Gud fra Evighed af beslutter at frelse Slægten, da falder dette umiddelbart sammen med, at han beslutter Fyldestgjørelsen i Christo som Betingelsen for denne Frelse. Gud vil Slægtens, den hele Slægts Frelse, men i Kraft af en Betingelse, der er sat af ham selv, og som er umiddelbart Et med hans almindelige Naadevilje.

Den dogmatiske Distinction mellem voluntas Dei antecedens, ordinans og voluntas Dei consequens, ordinata kan anvendes her. I Almindelighed betegnes ved det første Udtryk Guds almindelige Naadevilje uden Hensyn til Menneskets frie Forhold til denne Vilje, ved det andet hans specielle Naadevilje, som er betinget af Menneskets Forhold til Christi Fyldestgjørelse. Men bagenfor dette Forhold ligger Spørgsmaalet om Forholdet mellem Guds almindelige Naadevilje og Christi Fyldestgjørelse. Naar denne Vilje betragtes som den, der til vor Frelse anordner Fyldestgjørelsen, bliver den at betegne som en voluntas antecedens, ordinans; naar der tages i Betragtning, at Gud kun vil vor Frelse ved Fyldestgjørelsen, bliver hans Vilje en voluntas consequens og ordinata.

Gud vil evigt alles Frelse, og han har i Kraft af

denne almindelige Naadevilje gjort det muligt for enhver at blive salig. Men han kan ikke gjøre nogen salig mod hans Vilje. Skulde den personlige Skabning saa være, hvad den er, saa kunde Gud ikke berøve den Friheden. Den virkelige Frelsesmeddelelse til den Enkelte — eller den Enkeltes Saliggjørelse — maatte derfor blive afhængig af hans Brug af sin personlige Frihed. Ingen anden kan blive salig end den, der *vil* blive salig paa den af Gud anordnede Maade. Antages det nu med Kirkens Lærere gjennem Tiderne, at Gud fra Evighed af har *vidst*, hvem der saaledes vilde gaa ind paa Guds Naadevilje med dem og benytte sin Frihed til at lade sig saliggjøre, at de Helliges Samfund eller Kirken fra Evighed har staaet for Guds Kjærligheds Blik — da komme disse ikke blot ind under Guds *almindelige* Naadevillighed til at gjøre Syndere salige (benevolentia universalis); men de blive Gjenstand for en *speciel* Naadevilje (benevolentia specialis), ifølge hvilken Gud har besluttet at virkeliggjøre sin Naadehensigt med dem ved at gjøre dem personligt salige: prædestinatio specialis. Denne specielle Naadevilje er da tillige en *partiel*, en benevolentia particularis: thi har Gud seet Friheds-benyttelsen forud, da har han kun om *nogle*, men ikke om alle vidst, at de ville lade sig saliggjøre. Disse maa da tænkes særligt *udvalgte* af den Fortabelsens Masse, som selv vælger Fortabelsen. Det er paa denne Maade, vi komme til Begrebet om et særligt *Naadevalg*, electio, prædestinatio ad salutem.

Efter denne Erkjendelse have Kirkens Lærere troet at

maatte antage et betinget Naadevalg, en prædestinatio conditionata, saaledes at Guds Forudbestemmelse (prædistinatio) maa tænkes afhængig af hans Forudviden (præscientia). Han har fra Evighed af kjendt noget hos Synderen, som gjorde ham skikket til at blive hans Barn og Himlens Arving. Spørge vi, hvad dette noget vel kan være, da kunne vi neppe være i Tvivl. Det er en Grundbestemmelse, som hører med til vort dogmatiske Udgangspunkt, at al christelig Tilværelse som saadan er en Tilværelse i Tro (§ 4). Gjenstanden for den guddommelige Forudviden, der betinger det specielle Naadevalg, maa være Menneskets Tro. Her møde vi imidlertid strax en Vanskelighed, som synes at følge af den Erkjendelse, vi have vundet med Hensyn til Dybden af den syndige Fordærvelse, vor ethiske Afmagt (§ 27); have vi erkjendt den ret, da kan det jo ikke antages, at det staar til nogen ved egen Magt at gjøre sig selv til en Troende eller at give sig selv Troen. Allerede den maa tænkes som en „Guds Gave". Troen er altsaa en Betingelse for vor Frelse, som Gud selv maa give os, og som han altsaa for nogles Vedkommende fra Evighed af maa have besluttet at give dem. Men da synes Naadevalget at blive betinget af en vilkaarlig guddommelig Bestemmelse om at give nogle Troen, andre ikke, medens vi forlængst og tilfulde have erkjendt, at al Vilkaarlighed maa tænkes fjern fra Guds Væsen.[1]) Det er imidlertid ingenlunde nødvendigt at antage nogen Vilkaarlighed paa dette

[1]) I, 66. 84 o. a. Stt.

Punkt. Just i Kraft af den Erkjendelse, at Gud ikke handler vilkaarligt, paa samme Tid som hans Naadevilje er en almindelig, maa det antages, at Mennesket ved Guds forekommende Naades Hjælp bliver sat i den Stilling, at han med Frihed kan modtage eller afvise Troens Gave. Det er denne Brug af den personlige Frihed, der her tænkes som Gjenstand for Guds evige Forudviden. Den traditionelle Lære kan derfor udtrykkes paa denne Maade: Fordi Gud fra Evighed af har forudseet om nogle, at de i Tro vilde modtage Frelsen og forblive tro indtil Enden (fides ad finem perseverans), derfor har han fra Evighed af forudbestemt Salighed for dem. Eller: Guds evige Forudbestemmelse er at tænke afhængig af hans evige Forudviden om Menneskets Tro eller Vantro: Intuitus fidei ingreditur decretum electionis.

Ligesom Gud fra Evighed af kjender den Forsamling, der vil annamme Frelsen i Troen og blive ved i Troen indtil Enden, saaledes maa det ogsaa antages, at han fra Evighed af kjender deres Forsamling, som ville forkaste Frelsen eller falde fra den engang annammede Tro. Men her maa det iagttages: Medens den Tro, der betinger en Synders evige Frelse, er et Værk af Gud, saa er Vantroen, der medfører en Synders Fortabelse, et Værk af ham selv. Vor Frelse er af Gud, vor Fortabelse af os selv. Synderens Forkastelse have vi lært at kjende som væsentlig og oprindelig Selvforkastelse.[1])

[1]) III, 206 o. a. Stt.

Derfor er Gud ikke Forkastelsens Ophav i samme Forstand, som han er Frelsens Ophav.

Med fuld Ret er Tanken om et absolut eller ubetinget Naadevalg (decretum absolutum, prædestinatio absoluta) bleven forkastet. Et absolut Naadevalg vilde med Nødvendighed medføre en lige saa absolut Reprobation, dersom man ikke vil antage en absolut Bestemmelse om alles endelige Frelse, Apokatastasis. Et dobbelt absolut Decret, electionis og reprobationis, kan kun tænkes som Resultat af en absolut Vilkaarlighed. Denne „Prædestinatianismus" er i Strid med Begrebet om Guds Naadeviljes Almindelighed saa vel som med Begrebet om Forsoningens universelle Gyldighed. Den lader Gud skabe Væsener i den Hensigt at fordærve dem. Den fornegter Personlighedens Frihed og undergraver Sedeligheden. Den forhindrer Bønnen og tilskynder enten til Indifferens eller til Fortvivlelse.

Den hele Lære om det betingede Naadevalg er, som det vil sees, bygget paa Theorien om de frie Handlingers Forudseelighed. Da denne er behandlet under Læren om Guds Alvidenhed, henvise vi dertil.[1])

2.

Ogsaa i dette Lærepunkt viser der sig i Kirken en Bestræbelse for at holde den rette Midte mellem de almindelige religiøse Modsætninger i deres Ensidighed. Den ensidige, pantheistiske Monismus er tilbøjelig til at be-

[1]) II, 110 ff.

tone Guds Absoluthed paa en saadan Maade, at al menneskelig Frihed, al personlig Selvstændighed forsvinder over for den eller absorberes af den. Her bliver da Gud som den alt Vidende eo ipso den alt Bestemmende, eller rettere. Han ved alt, fordi han bestemmer alt. Han kjender alt som sit eget Verk. Fra dette Synspunkt kan der kun blive Tale om en Prædestination som absolut Bestemmelse af Gud. Sit historiske Udslag har den monistiske Tankegang faaet i de forskjellige Former af Determinismus, som vi tidligere have fremstillet,[1]) og som alle repræsentere Standpunkter, hvorpaa der ikke lader sig bygge nogen sand Naadevalgslære allerede af den Grund, at de alle fornegte Friheden, idet alt, hvad der sker, tænkes uforanderligt bestemt ved en eller anden indenfra eller udenfra tvingende Magt. I Modsætning hertil gjør Kirkelæren gjældende, hvad der er Sandhedsmomentet i Dualismen, at Gud ved at skabe frie Væsener paa den ene Side sætter en vis relativ Selvbegrændsning i sit Forhold ad extra og paa den anden Side indrømmer den personlige Skabning en relativ Selvstændighed, hvorved nødvendigvis den personlige Friheds Brug til en vis Grad bliver en Betingelse for Guds Forhold til os.

Den ensidige Dualisme betoner Verdens og specielt den frie Personligheds Selvstændighed over for Gud paa en saadan Maade, at hans Absoluthed fornegtes, og den frie Personlighed faar en Selvgyldighed, der er uforenlig med Begrebet om dens Creaturlighed. Her bliver der

[1]) I, 55 f.; II, 420 ff.

ikke Plads for nogen fri guddommelig Forudbestemmelse, i det Højeste for en guddommelig Forudviden. Men ogsaa denne forneegtes ofte i større eller mindre Udstrækning. De forskjellige Former af Casualismus, som denne Indeterminismus har affat, og som vi før have betragtet,[1]) tilstede ikke Begrebet om et frit guddommeligt Valg. Overfor den vilkaarlige Guddomsvilje, som enkelte Former af Determinismen (f. Ex. Fatalismen) lære, møde vi her den vilkaarlige Menneskevilje. Kirken gjør i Modsætning hertil Sandhedsmomentet i Monismen gjældende: Guds Absoluthed, i Kraft af hvilken der maa tænkes et virkeligt Valg fra Guds Side, og dette Valgs Frihed betones særligt, idet Valget betegnes som et Naade-Valg d: et Forhold, der har sin Kilde i Guds frie Kjærlighed til os.

Saaledes søger Kirken i Begrebet „betinget Naadevalg" at finde Sandhedens rette Midte, idet den lader Factorerne fra begge Sider komme til sin Ret.

Oldkirkens Arbejde med dette Lærepunkt faar sin Character ved dens Modsætning paa den ene Side til den orientalske Manichæisme, paa den anden Side til den occidentalske Pelagianisme. Det er disse og lignende Partiers modsatte Anskuelse om den frie Vilje, som bestemmer den Character, Kirkelærens Udvikling formalt kom til at faa. Manichæismen viser os en broget Blanding af monistiske og dualistiske Elementer. Vi have allerede for oftere havt Anledning til at iagttage, hvor-

[1]) II, 425 f.

ledes visse Former af disse saa modsatte religiøse Retninger til en vis Grad enes i sin Betragtning af det Physiske, nemlig som det i og for sig Uberettigede enten som det Onde eller dog som det Endelige. For Manichæismen er det Physiske i og for sig det Onde. Det er vor Materialitet, som betinger vor Syndighed. Og da denne Materialitet er et Moment i vor Tilværelse, som vi ingenlunde kunne ophæve, saa er Mennesket som Synder en fangen Prometheus, der forgjeves stræber at bryde sine Lænker. Synden hersker over os med en umiddelbar Naturnødvendigheds Magt. Begrebet om Synden som syndig Vilje, som fri Selvbestemmelse, træder tilbage, og Frelsen bliver væsentlig en physisk Naturproces, Sjelens Befrielse fra Legemet eller fra det Materielle. I Modsætning til saadanne Foreſtillinger er det, at Kirkefædrene betone Syndens ethiske Character og i Almindelighed Viljens Frihed ἀυτεξούσιον, liberum arbitrium, som betinger vort Ansvar (cfr. § 29, 2). Ogsaa den hedenske Monismus, som mødte dem i Determinismen og specielt i Fatalismen, foranlediger Fædrene til at lægge meget sterk Vægt paa dette Moment. Denne Betragtning var for de ældste Fædre et beskyttende Værn mod Foreſtillingen om en absolut eller vilkaarlig Forudbestemmelse uden Hensyn til vor frie Vilje og vort eget Valg. Det er derfor ogsaa gjennemgaaende de græske og de førauguſtinske latinske Kirkefædres Lære, at den Enkeltes Prædeſtination til Salighed er betinget ved Guds Præſciens, og at denne ikke er causativt at forstaa. Saaledes Origenes. Og ifølge Tertullian er Gud Ophav, ikke for

malum culpæ, men kun for malum poenæ. Synden er ikke *villet*, men kun *tilladt* af Gud.

Men Bestræbelserne for at hævde det vigtige Begreb om vort Ansvar, idet man hævder Begrebet om liberum arbitrium, fik en extrem Udvikling i *Pelagianismen* (cfr. § 29, 2). Pelagius, Coelestius, Julianus af Eclanum og andre forvilde sig langt ud over den kirkelige Betragtnings Grændser, idet de benegte Viljens naturlige Fordærvelse og paastaa, at den ganske umiddelbart, ved egen Kraft kan præstere det Gode. Giver Manichæismen ikke Plads for Begrebet om en guddommelig Frelse-raadslutnings Forudsætning i vor frie Vilje, saa fornegter Pelagianismen denne Raadslutnings Forudsætning i Guds frie Naade. Begrebet om et Naadevalg og specielt om et betinget Naadevalg kan ingen af Retningerne præstere.

Den hellige *Augustin* førte først Kirkens Kamp mod Manichæerne, idet han imødegik deres Lære om Synden som en physisk tvingende Magt og hævdede det ethiske Syn, hvorefter Syndens egentlige Kilde er den frie Vilje til det Onde. *Vi ere* Syndere, ikke fordi vi som Naturvæsener ikke kunne være andet; men fordi vi *ville* det Onde. Det er for saa vidt Begrebet om liberum arbitrium, han gjør gjældende imod Manichæernes Fornegtelse heraf.

Men dernæst blev det hans Opgave at imødegaa Pelagianernes Overvurdering af det samme Begreb. I Forbindelse hermed udvikler han sin Naadevalgslære.

St. Augustinus søger at skifte Ret mellem Partierne ved at gjøre den Grundsætning gjældende, som vi ogsaa

have seet er bleven den courante i Kirken, at Menneſket ikke kan ville eller udrette noget Godt til ſin Saliggjørelſe — altſaa hvad Theologerne have kaldt det „overnaturligt Gode" — af egen Kraft og uden Guds Naade eller adjutorium divinum. Den „paradiſiſke Frihed" til det Gode er tabt. Men ikke al Frihed til det Gode. Det naturlige Menneſke kan med ſin Vilje udrette det „naturligt Gode", hvilket dog ſom ſaadant ingenlunde er noget Saliggjørende. Til det overnaturligt Gode hører en overnaturlig Kjærlighed, ſom giver det ſit Værd. Og i denne Forſtand heder det: Ubi non est dilectio, nullum bonum opus. Til denne højere Kjærlighedens Sphære kan Menneſket ikke hæve ſig ved egen Kraft. Derfor og for ſaa vidt betegnes Hedningernes Dyder ſom splendida vitia. Men naar Naaden kommer til ſom et adjutorium divinum, kan Menneſket med Frihed ogſaa ville og vælge det ſaliggjørende Gode. Med Manichæerne lærer han viſtnok en misera necessitas peccandi. Men mod dem faſtholder han, at denne necessitas ikke har Characteren af en phyſiſk Tvang; non inviti tales sumus: Syndens Uundgaaelighed er Et med vor Vilje til det Onde. Og paa den anden Side: Med Pelagius lærer Auguſtin viſtnok, at vi ikke kunne saliggjøres uden med vor frie Vilje. Men mod ham faſtholder han, at den ikke paa noget Punkt kan hjælpe ſig ſelv uden Naaden. Hovedgrundſætningen bliver denne: Fides catholica hæc est, quæ neque liberum arbitrium negat, neque ei tantum tribuit, ut sine gratia Dei valeat quidquam ad bo-

num.[1]) Og paa et andet Sted: Liberum arbitrium non evacuatur per gratiam, sed statuitur, quia gratia sanat voluntatem, qua justitia libere diligatur.[2])

Der er altsaa hos Augustin en bestemt og tydelig Tendens til at hævde Frihedsmomentet i vor Saliggjørelse. Derfor heder det ogsaa om Troen, paa samme Tid som den betegnes som en „Guds Gave": Nemo credit nisi volens; certum est, nos velle quum volumus, nos facere quum facimus.[3]) Endnu i sine Retractationes erklærer han: „Baade Troen og de gode Gjerningers Virksomhed ere vore paa Grund af Viljefriheden, og begge Dele ere os meddelte ved Troens og Kjærlighedens Aand. Begge ere Guds, fordi han forbereder vor Vilje, og begge ere vore, fordi vi ville dem." Ville vi retfærdigen bedømme denne Kirkefaders ejendommelige Lære om Naadevalget og navnlig hans Lære om en gratia irresistibilis, maa dette Udgangspunkt ikke glemmes, hvilket ikke sjelden sker.

Gjennemtrængt af Bevidstheden om Syndefordærvelsens Dybde og Magt lærer Augustin om Naadens Forhold til den Vilje, der fører til Frelse: ut velimus sine nobis operatur. Gud giver os voluntas credendi, derefter ipsum credere. Han lærer: Deo volenti salvum facere nullum hominum resistit arbitrium. Om Gud heder det videre med Hensyn til hans frelsende Forhold til os: Indeclinabiliter et insuperabiliter agit.

[1]) Ep. 215.
[2]) De spirit. et litt. 30.
[3]) Ep. 214.

I Overensstemmelse hermed lærer Augustin, at Gud ifølge en uransagelig Beslutning i sin egen Vilje og uden at lade denne Beslutning betinges af vor Friheds Brug har udvalgt et bestemt Antal (certus numerus) til Frelse ud af massa perditionis. Det heder: Hæc est electio, qua eos quos voluit elegit in Christo ante constitutionem mundi ut essent sancti et immaculati.[1]) Ved Siden af denne prædestinatio ad salutem lærer Augustin en prædestinatio ad supplicium. Den ikkeudvalgte massa perditionis har Gud i sin evige Raadslutning „overladt" (reliquit) til Fortabelsen. Der bliver altsaa ikke Tale om nogen prædestinatio ad peccatum, og de Fortabtes Skjæbne har ikke sin Aarsag i noget decretum divinum reprobationis. Pro meritis justissime judicantur; qui damnantur non habent quod reprehendent. Den egentlige Aarsag til deres Fortabelse er den, at de ere faldne i Adam. Men dette gjælder jo ogsaa om de Udvalgte! I den Henseende staa de ligt. Hvorfor har da Gud udvalgt nogle, men overladt andre til Fortabelsen? Kirkefaderen henviser den Spørgende til Guds forborgne Raad. Og under enhver Omstændighed: Vi frelses ved Guds frie Naade; og Fortabelsen er en retfærdig Straf for Synden.

Efter dette ser det ud til, at den hellige Augustin vistnok altid principielt har villet fastholde Friheden i Forhold til Naaden, men at dette neppe har kunnet ske i Consequens med hans Lære om Naadevalget.[2])

[1]) De dono perseverantiæ. 18.

[2]) Til yderligere Belysning hidsættes nogle af Kirkefaderens mest characteristiske Udtalelser om denne Lære: „Han forbarmer sig

I Modsætning til St. Augustins sterke Fremhæven af Guds prædestinerende Naade optraadte *Semipelagianismen* med en Betoning af Menneskets frie Villie, der ikke længer gav Plads for Begrebet om et Naaderaig,

over den, som han vil, men forhærder den, som han vil. Han forbarmer sig af sin store Godhed, og han forhærder uden Uretfærdighed, saa at hverken den Benaadede kan rose sig af sine Fortjenester eller den Fordømte beklage sig over andet, end hvad han har fortjent: thi alene Naaden sondrer de Gjenløste fra de fortabte, hvilke begge vare sammenføjede til en *Fortabelsens Masse ved den fælles nedarvede Syndeskyld*." Enchiridion c. 99 (cfr. Udvalg af Kirkefædrene IX, 95). „Den, som forstaar det, maa se, at den hele Menneskeslægt *i sin fra Gud faldne Rod er fordømt* ved en guddommelig, retfærdig Dom . . . maa se at de, som blive frelste, have maattet blive det paa den Maade, at det maa blive dem klart af de mange flere, som ikke frelses, men *overlades til den retfærdigste Dom*, hvad den hele *Masse havde fortjent*, og hvorhen de ogsaa selv ved Guds vel fortjente Dom vilde være blevne førte, om ikke den ufortjente Barmhjertighed var kommen dem til Hjælp — paa det at enhver Mund skal tilstoppes hos dem, der vilde rose sig af egne Fortjenester, og den, som vil rose sig, skal rose sig i Herren." Ibid.

„Da (ɔ: i det evige Liv) vil der blive et Svar paa det Spørgsmaal, *som nu intet kan finde*" nemlig Spørgsmaalet om, hvorfor en af to Ligestillede er udvalgt, den anden ikke. Indtil videre maa vi nøjes med det Svar: „Vor Gud gjør alt, hvad ham behager". Ibid. c. 95 — „Spørgsmaalet om Aarsagen, *hvorfor ikke alle Mennesker blive frelste*, plejer man i Almindelighed at besvare med, at de *selv ikke ville*." Men dette Svar tilfredsstiller ikke Augustin. Han henviser til Apostelens Ord Ro. 9, 11 f., om „hine Tvillinger under Rebekkas Hjerte", af hvilke den ene var udvalgt, den anden forkastet, før de endnu vare fødte. „Jeg elskede Jacob, men hadede Esau". Men da han (i Apostelen) indser, hvorledes denne Ytring kunde vække Anstød hos dem, hvis Erkjendelse ikke kan naa op til denne Naadens Højde, vedbliver han:

navnlig fordi man ikke kunde tænke sig en gratia præveniens uden at negte den Enkeltes frie Afgjørelse i sin Saligheds Sag. Dette, mente man, maa blive Consequensen, si Dei constitutio humanas prævenit voluntates.

„Hvad skulle vi da sige: mon der være Uretfærdighed hos Gud? Det være langt fra. Det synes nemlig uretfærdigt, at Gud elsker den ene og hader den anden, uden at de ved gode eller onde Gjerninger have fortjent nogen af Delene. Havde han herved tænkt paa de fremtidige Gjerninger — gode hos den ene, onde hos den anden — som Gud ganske vist forud kjendte, saa havde han ingenlunde sagt: ikke ved Gjerninger, men tvertimod: paa Grund af de fremtidige Gjerninger, og paa denne Maade løst Spørgsmaalet." „Begge hine Tvillinger bleve altsaa fødte som de, der af Naturen vare Vredens Børn, uden egne Gjerninger, men ved Arvesynden fra Adam vare bundne med Fordømmelsens Baand. Men han, som har sagt: jeg forbarmer mig over den, hvilken jeg forbarmer mig over, han har elsket Jacob af ufortjent Barmhjertighed, hadet Esau efter en vel fortjent Dom." Ibid. c. 97. 98. — Paa samme Maade udtaler Kirkefaderen sig i et andet Skrift: „Derfor, sige de, hadede Gud den ene af de endnu Ufødte og elskede den anden, fordi han forudsaa deres tilkommende Gjerninger. Hvem vilde ikke undre sig over, at denne højst skarpsindige Løsning er undgaaet Apostelen? Han har virkelig ikke seet dette, da han ikke har givet den Indvending, han gjør sig selv, dette korte, klare og (som hine tro) rigtige og fuldstændige Svar . . . Apostelen siger ikke dette (at Gud forudsaa deres Gjerninger); hans Hensigt var meget mer med sine Ord at fremhæve Guds Naade og Herlighed, for at ingen skulde vove at rose sig af sine Gjerningers Fortjeneste." Ad Sixtus c. 35. — „Hvad vare vi andet end Uretfærdige og Fortabte? Vi havde jo ikke allerede troet paa ham, saa at han udvalgte os derfor; thi dersom han udvalgte allerede Troende, da har den Udvalgte valgt . . . Her er sikkert hines tomme Speculation forgjeves, som forsvare Guds Forudviden imod Guds Naade . . , Du kan ikke sige: Derfor er jeg bleven udvalgt, fordi jeg allerede troede. Thi

Det fastholdes, at Frelsen maa kunne suppliciter mereri, at Saliggjørelsen forudsætter et meritum credulitatis. Medens nu Semipelagianerne forfulgte denne sin Retning, forfulgte Prædestinatianerne i sit Forsvar for den frie Naade i Modsætning til al Fortjeneste sin Vej paa en Maade, der førte til det modsatte Extrem, den absolute Prædestinatianismus.

Den galliske Præst Lucidus[1]) optog Kampen paa en Maade, der førte til hans Læres Forkastelse som Prædestinatianismus paa Synoderne i Arles og Lyon (475—480). — Senere foredrog Gottschalk Læren om den dobbelte Prædestination (gemina prædestinatio), til Salighed og til Fordømmelse.[2]) — Wicliff lærer i sit Hovedverk Trialogus: „Alt, hvad der sker, det sker med absolut Nødvendighed; om Frihed er der ingen Tale. Nogle ere Prædestinati, forudbestemte til evig Salighed, de Øvrige ere Præsciti, de Forkastede; og Aarsagen til denne Forskjel ligger ikke i hines og disses Forhold under deres timelige Liv, men den ligger i Gud . . . Men naar alt sker med absolut Nødvendighed, da gjælder dette ogsaa om Synden." — Denne Distinction mellem Prædestinati og Præsciti med sine crasse prædesti-

dersom du troede paa ham, havde du allerede valgt ham: Men hør: 'Ikke I have udvalgt mig'." In Ev. Joh. 86 c. 2.

Forøvrigt henvises til Steder som: 14de Foredrag over Joh. Ev. c. 8; 87, 3; 111, 5; 115, 4; Ad Paulinum c. 4. 5. 6—8; Ad Sixt. c. 4. 5; Ad Dulcit. c. 2.

[1]) Det Nærmere se Hefele, Conciliengesch. 2. Aufl. II, 597 ff.

[2]) Hefele IV, 138 ff.

natianſke Conſequenſer gik fra Wicliff over til hans Diſcipel Hus og de böhmiſke Brødre.

Saaledes lærte Reformationens „Forløbere". Saaledes mente ogſaa tildels Reformatorerne ſelv at maatte lære til den frie, ufortjente Naades Forherligelſe. Disſe ligeſom hine ſynes kun at have tænkt ſig Valget mellem Semipelagianisme og determiniſtiſk Prædeſtinationslære. Luther erklærer: fateor articulum illum Viclephi — omnia necessitate fieri — esse falso damnatum.[1] Han kalder ſit Stridsſkrift mod Erasmus De servo arbitrio, fordi han overhoved ikke anerkjender noget liberum arbitrium hos Skabningen. Vi have før betragtet dette Skrift[2] og ſkulle kun minde om nogle Hovedſætninger med Tilføjelſe af, hvad der fornødiges i nærværende Forbindelſe. Fri Vilje har kun Gud, men Skabningen ikke. Den er et guddommeligt Prærogativ. Det er ſimpelthen Gud, ſom virker alt, hvorfor ogſaa alt ſker med Nødvendighed. Guds Rige er fra Evighed af beredt for de Fromme, „uagtet de ſelv hverken ſøge det eller tænke derpaa". Som Gud virker alt i de Fromme, ſaa gjælder det ogſaa om Satan og de Onde. Luther ſøger viſtnok at redde Guds Godhed og Helligheд ved den Forklaring, at Gud virker og kun kan virke i de Onde efter deres engang givne onde Natur;[3] men dels ſees det ikke af Udviklingen, at

[1]) De serv. arb. 241.

[2]) III, 284 ff.

[3]) Agit autem in illis taliter, quales illi sunt, et quales invenit, hoc est, quum illi sint aversi et mali et rapiantur motu illo divinæ omnipotentiæ, non nisi aversa et mala faciunt, tanquam si eques agat equum tripedem

de Onde ere onde ifølge fri Vilje og frit Valg, dels ſees det lige ſaa lidt, at et Menneſkes Redning i mindſte Maade beror paa noget frit Valg fra dets Side. Al creaturlig Frihed benegtes jo tvertimod principielt. Alt tilbageføres til en guddommelig Vilje, ſom i ſin Abſoluthed har det Prærogativ at være vilkaarlig: Deus est, cujus voluntatis nulla est causa nec ratio.[1]) Atque hoc ipsum est, quod liberum arbitrium cogit nihil esse, quod æternus et immutabilis sit amor, æternum odium Dei erga homines, antequam mundus fieret, non solum ante meritum et opus liberi arbitrii, omniaque necessario in nobis fieri secundum quod ille vel amat vel non amat ab æterno . . . Responde igitur, quo merito amatur Jacob et oditur Esau, antequam nascuntur et operantur? . . . Paulus ex Malachia probat illam afflictionem sine merito, soloque odio Dei illatam Esau, ut liberum arbitrium nihil esse concludat.[2]) Luther har altſaa vovet ſig hen til den Paaſtand, at et Menneſke kan komme til at maatte lide under

vel bipedem, agit quidem taliter, qualis equus est, hoc est, equus male incedit. Sed quid faciat eques? equum talem simul agit cum equis sanis, illo male, istis bene, aliter non potest, nisi equus sanetur. Hic vides, Deum, quum in malis et per malos operatur, mala quidem fieri, Deum tamen non posse male facere, licet mala per malos faciat, quia ipse bonus male facere non potest, malis tamen instrumentis utitur, quæ raptum et motum potentiæ suæ non possunt evadere. Vitium ergo est in instrumentis, quæ otiosa Deus esse non sinit, quod mala fiunt, movente ipso Deo o. ſ. v. De serv. arb. p. 255.

[1]) Ibid. 260.

[2]) Ibid. 276 f.

Guds ufortjente Had! Han er her kommen langt ud over St. Augustinus. Fra dette Standpunkt kan der kun blive Tale om en absolut Prædestination baade til Salighed og til Fortabelse. Hvor vidt Luther senere har forandret sit Standpunkt, have vi omtalt før (se § 27, 2. Excurs.).

Det er ligeledes før omtalt, at Melanchton fra først af stod paa samme Standpunkt, men at han senere forlod det.

Calvin forklarer Prædestinationen saaledes: „Forudbestemmelsen kalde vi hin evige Guds Raadslutning, ved hvilken han hos sig selv har bestemt, hvad der skal blive af ethvert Menneske. Thi ikke til samme Skjæbne ere alle skabte; men for nogle er evigt Liv, for andre evig Fordømmelse forud beredt. Derfor, efter som nogen er skabt til det ene eller andet Maal, kalde vi ham forudbestemt enten til Livet eller til Døden.“ [1]) „Vi paastaa, at Gud ved en evig og uforanderlig Beslutning har anordnet, hvem han engang vil lade tage Del i det salige Liv, og hvem han derimod vil overgive til Fordærvelsen. Med Hensyn til de Udvalgte er denne Beslutning grundet i hans ufortjente Barmhjertighed, uden Hensyn til menneskelig Værdighed; men de, hvem han overantvorder til Fordømmelsen, ere ved en retfærdig og udadlelig Dom udelukkede fra Adgangen til Livet.“ [2]) Denne Formel lyder ret augustinsk. Men aldrig

[1]) Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam, vel ad mortem prædestinatum dicimus. Instt. Lib. III. c. 21. n. 5.

[2]) L. c. n. 7.

har Kirkefaderen drømt om Blasphemier som de calvinske. Saaledes f. Ex. naar Calvin erklærer det for antageligt (nihil absurdi), at Gud stundom fremkalder en Skintro og sniger sig ind i de Forkastedes Sind for at gjøre dem saa meget mere fordømmelige: . . . ut magis convictos et inexcusabiles reddat se insinuat in eorum mentes.[1]) Calvins Prædestinatianismus er ligefrem supralapsarisk: Cadit homo dei providentia sic ordinante. Samme Anskuelse have vi før fundet i de videstgaaende Udtalelser af Betza og Melanchton.[2])

En Efterdønning af Prædestinatianismen gjorde sig gjældende indenfor den romersk-katholske Kirke ved Michael Bajus og derefter især ved dennes aandelige Arvetager Cornelius Jansen. Det var fremdeles Augustinismen, man søgte at repristinere til Naadens formentlige Forherligelse. Jansen lærer med Kirken, at Mennesket intet kan gjøre til sin Frelse uden Naadens Hjælp. Men Naadens modus adjuvandi bestaar ikke blot deri, at den sætter os istand til at vælge, men deri, at den som gratia actualis uafhængigt af os ogsaa giver Viljen til at frelses. Gratia victrix invicta facit ut velint. Som Følge heraf læres en absolut dobbelt Prædestination, til Frelse og til Fortabelse.

Det er af dyb Interesse at se, hvorledes Kirken har arbejdet for at holde ude de modsatte Vildfarelser paa dette Punkt, Semipelagianismens paa den ene Side og Prædestinatianismens paa den anden Side.

[1]) L. c. c. 2. n. 11.
[2]) III, 189 f.

Over for al semipelagianſk Deſtruction af Læren om vor naturlige Tilſtand i Forhold til Naaden (hvoraf Naadevalgslæren afhænger) var der tidlig i Kirken fattet klare og afgjørende Beſlutninger. Som særligt vigtige officielle Actſtykker i denne Henſeende have vi paa ſit Sted[1]) paapeget Coeleſtin den førſtes Brev til de galliſke Biſkoper af 431 og Synodebeſlutningerne i Orange 529. Her læres imidlertid ikke blot Menneſkets fuldkomne Udygtighed til at præſtere noget til ſin Frelſe af egen naturlig Kraft eller Vilje; men vi finde tillige Udtryk for det i Naadevalgslæren saa overordentligt vigtige Begreb om den forekommende Naade (gratia præveniens) og dens Virkſomhed til at reſtituere Viljens frie Valgdygtighed over for det frelſende Gode. Coeleſtin fratjender saaledes paa den ene Side det naturlige Menneſke den gode Brug af den frie Vilje: Quod nemo nisi per Christum libero bene utatur arbitrio (Cap. 7). Paa den anden Side lærer han, at Gud ved ſin af al vor Fortjeneſte uafhængige Naade ita in ipso libero operetur arbitrio, ut sancta cogitatio . . . omnisque motus bonæ voluntatis ex Deo sit . . . sine quo nihil possumus (Cap. 9). Ved denne forekommende Naade, heder det videre, bliver Viljen dog ikke ophævet (non aufertur); men den bliver frigjort (sed liberatur.[2])

[1]) III, 250 f.; 252 ff.

[2]) Non dubitemus, ab ipsius gratia omnia hominis merita præveniri, per quem fit, ut aliquid boni et velle incipiamus et facere. Quo utique auxilio et munere Dei non aufertur liberum arbitrium, sed liberatur.

Agit quippe in nobis, ut, quod vult, et velimus. Overhoved: Roden til Arausicanums Lære om den forekommende Naades frigjørende Virkning paa vor Vilje ad cogitandum et eligendum bonum er synlig allerede her. Af Arausicanum ville vi endnu fremhæve den mærkelige Sætning: Multa Deus in homine facit bona, quæ non facit homo (cfr. den senere Definition af gratia præveniens som en Naadevirksomhed in nobis sine nobis og Læren om gratia inevitabilis!); nulla vero facit homo bona, quæ non præstat Deus, ut faciat homo.[1]) Og i den pavelige Stadfæstelse ved Bonifacius II heder det: Nolentes nos adhuc misericordia divina præveniat, ut velimus. Paa forskjellige Maader constateres saaledes allerede her Begrebet om en virkelig personlig menneskelig Villen — altsaa ingen mechanisk Tvang — der er muliggjort af den forekommende Naade. — Over for den Tanke, at nogle af Gud ere prædestinerede til det Onde — heder det i Arausicanum — „udtale vi fulde af Afsky vort Anathema."

Arausicanum vender sig fornemmelig mod Læren om liberum arbitrium efter semipelagiansk Opfatning. Om Synoderne i Chiersy (Carisiacum) og Valence kan det siges, at de vende sig mod Læren om servum arbitrium efter prædestinatiansk Opfatning. „Den almægtige Gud vil uden Undtagelse, at alle Mennester skulle vorde salige." (Carisiac. Cap. 3). Hermed er Begrebet om Guds Naadeviljes Almindelighed fastslaaet som kirkeligt Princip.

[1]) P. II. Cap. 20.

„At nogle frelses er den Frelsendes Gave; at nogle gaa til Grunde er deres egen Fortjeneste.“[1]) Ved Guds forekommende Naades Hjælp kunne vi frit vælge det Gode. Habemus liberum arbitrium ad bonum præventum et adjutum gratia.[2]) Om disse gjælder det, at Gud har udvalgt dem til Salighed: secundum præscientiam suam prædestinavit ad vitam. Om de Øvrige heder det: reliquit in massa perditionis; perituros præscivit, sed non ut perirent prædestinavit.[3]) — Naadevalgets Forhold til Guds Forudviden præciseres derefter nærmere i Valencersynodens Canones.[4])

I Constanzerconciliets Dom over Wickliff og Hus forkastes en Række deterministiske og prædestinatianske Sætninger, som ere i Strid med Begrebet om vort Gudsforholds ethiske Character, først og fremst den Sætning:

---

[1]) Ibid.

[2]) Ibid. Cap. 2.

[3]) Ibid. Cap. 1.

[4]) Nec prorsus ulli malo præscientiam Dei imposuisse necessitatem, ut aliud esse non posset, sed quod ille futurus erat ex propria voluntate, ille sicuti Deus, qui novit omnia antequam fiant, præsciit ex sua omnipotenti et incommutabili majestate. Nec ex præjudicio ejus aliquem, sed ex merito propriæ iniquitatis credimus condemnari. Nec ipsos malos ideo perire, quia boni esse non potuerunt: sed quia boni esse noluerunt, suoque vitio in massa damnationis . . . permanserunt. Can. 2. Fatemur: In electione salvandorum misericordiam Dei præcedere meritum bonum; in damnatione autem perituroruni meritum malum præcedere justum Dei judicium. -- Ved meritum forstaaes her overalt kun den nødvendige subjective Betingelse. Denne Betingelse har Gud i Naadevalget kunnet tage Hensyn til. Thi: apud eum futura jam facta sunt. Can. 3.

omnia de necessitate absoluta eveniunt.[1]) Som Conſequenſer af denne Betragtning forkaſtes Sætninger ſom diſſe: At Kirken er convocatio prædestinatorum, sive fuerint in gratia, sive non secundum præsentem justitiam; at Paulus aldrig var membrum diaboli, uagtet han fecit actus quosdam actibus ecclesiæ malignantium consimiles; at Præſciti — de, hvis endelige Fortabelſe Gud forud kjender — aldrig kunne være Lemmer af Kirken, medens Prædeſtinati (ad salutem) „altid forblive Kirkens Lemmer.“[2])

Forfølge vi nærmeſt Dogmet videre i dets romerſk-katholſke Skikkelſe, da finde vi i Tridentinum og derefter i Decreterne mod Janſen og Quesnell en udtrykkelig Erkjendelſe af Guds Naadeviljes Almindelighed.[3]) Thi Chriſtus er død for alle. Fornegtelſen af denne Sætning fordømmes.[4]) Derfor læres det ogſaa, at Gud ikke forudbeſtemmer nogen til det Onde, og at han paa ingen Maade virker det Onde, men kun tillader det: „Om nogen ſiger, at det ikke ſtaar i Menneſkets Magt at gjøre ſine Veje onde, men at Gud virker de onde Gjerninger, ligeſom han virker de gode, ikke blot permissive, men virkeligt og perſonligt (per se), ſaa at Judæ Forræderi ikke mindre er hans (Guds) eget Verk end Pauli Kaldelſe: han være en Forbandelſe.“ „Om nogen ſiger, at Retfærdiggjørelſens Naade kun bliver de til Livet For-

[1]) Decrett. Conc. Constant. 28.
[2]) Ibid. B. 2—6.
[3]) Conc. Trid. Sess. VI Cap. 3.
[4]) Propp. 5 Jansenii damnatæ per const. «Cum occasione» 1653.

udbeſtemte til Del, medens alle andre, ſom vorde kaldede, vel kaldes, men ikke faa Naaden, ſom om de ved Guds Magt vare forudbeſtemte til det Onde: han være en Forbandelſe.“ [1]) Det forkaſtes overhoved, at det for nogen ſkulde være umuligt at efterkomme Guds Vilje til vor Frelſe.[2]) Paa den anden Side er det Bekjendelſens poſitive Lære i Tilſlutning til hele den tidligere Læreudvikling, at Frelſen har ſit Udgangspunkt (exordium) i Guds forekommende Naade (gratia prævéniens) ved Jeſum Chriſtum uden nogen vor Fortjeneſte (nullis existentibus meritis); at de Onde formedelſt den tilſkyndende og hjælpende Naade ſættes i Stand til at omvende ſig ved frivillig at tilſtemme og virke med denne Naade (per ejus excitantem atque adjuvantem gratiam ad convertendum se ad suam ipsorum justificationem, eidem gratiæ libere assentiendo et cooperando, disponantur); at det følgelig hverken kan ſiges, at Menneſket under ſin Omvendelſe aldeles intet gjor (nihil omnino agat), eller at det formaar uden Guds Naade, ved ſin egen fri Vilje at vende ſig til Frelſen (sine gratia Dei movere se ad justitiam coram illo libera sua voluntate). Derfor heder det i Skriften paa den ene Side: „Vender om til mig, ſaa vil jeg vende om til eder;“ [3]) paa den anden Side: „Omvend os du, o Herre, ſaa vorde vi omvendte.“ [4])

[1]) Conc. Trid. Sess. VI. Can. 6. 17.
[2]) Ibid. Cap. 11 Can. 18. 29.
[3]) Zach. 1, 3.
[4]) Begr. 5, 21.

Dei nos gratia præveniri confitemur.[1]) — Paa denne Maade søger Bekjendelsen at undgaa det dobbelte Anstød: paa den ene Side en Frelse ved egen Fortjeneste i semi-pelagiansk Forstand; paa den anden Side en Frelse ved guddommelig Vilkaarlighed og uden Hensyn til vor frie Vilje i prædestinatiansk Forstand.

Hvad vi her have for os er intet andet end den gamle augustinske Canon: Fides catholica hæc est, quæ neque liberum arbitrium *negat*, neque ei *tantum tribuit*, ut sine gratia Dei valeat quidquam ad bonum, men beriget gjennem Tiderne med den positive Erkjendelse, at den *forekommende Naade* forhjælper Viljen til at vælge det Gode i Frihed.

Paa samme Tid som der gives et Naadevalg til Frelse, maa det altsaa siges, at enhver er skyldig i sin egen Fortabelse. Thi Gud gjør Frelsen mulig for enhver, og „han forlader ikke dem, som engang ved hans Naade ere retfærdiggjorte, naar han ikke først bliver forladt af dem." „Med Hensyn til *Troskabens Gave* (donum perseverantiæ) — hvorom skrevet staar: 'Hvo, som bliver tro indtil Enden, skal blive frelst', og som ingenlunde kan faaes af nogen anden end af ham, som har Magt til at befæste den, som staar, saa at han staar fast (ut perseveranter stet) og til at oprejse den, som falder — skal ingen love sig selv noget Sikkert med *ubetinget Visshed*, endskjønt alle bør fæste og grunde det fasteste *Haab* paa Guds Hjælp. Thi Gud vil, naar de ikke selv trække sig

[1]) Ibid. Sess. VI. Cap. 5.

tilbage fra hans Naade, fuldende den gode Gjerning, ligesom han har begyndt den, idet han virker baade det at ville og det at fuldende."[1])

Fordi saaledes ingen med „ubetinget Vished" kan forudvide sin egen Troskab indtil Enden, derfor kan heller ingen uden en speciel Aabenbaring med ubetinget Vished vide, om han hører til de Udvalgtes Tal og bliver frelst: Si quis magnum illud usque in finem perseverantiæ donum se certo habiturum, absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit: A. S.[2])

Læren om gratia præveniens i dens Betydning for Naadevalget fastholdes i den romerske Kirke den Dag idag af dens Dogmatikere. Den defineres som en Naadevirksomhed «in nobis sine nobis, oder bevor noch unserseits irgend eine Willensbewegung erfolgt" til Forskjel fra gratia cooperans, „welche eintritt, sobald unser von der zuvorkommenden Gnade erregte Wille sich in zustimmende Thätigkeit versetzt."[3]) Det er Gud, som ved sin Naade „fremkalder Viljens gode Dispositon," som „inspirerer eller præparerer das Wollen," som giver Viljen dens manglende Kraft.[4]) Naadens Virkning betegnes som en Ophævelse af servitus et captivitas liberi arbitrii, som en reparatio libertatis arbitrii.[5]) „Først efter at Guds

[1]) Ibid. Cap. 11. 13.
[2]) Ibid. Sess VI. Can. 16.
[3]) Oswald, Die Heiligung. 3. Aufl. 1885. S. 14
[4]) Scheeben III, 781 f.
[5]) Ibid. 635.

Naade *har virket*, oplyst og styrket, kan Menneskets spontane Vilje vaagne, medens den først over for Naaden kun forholder sig receptivt." „Bifaldet (consensus) til Naaden derimod sker ved den menneskelige Vilje. Med Hensyn til den ved Naaden intenderede Virkning derfor da kan denne vistnok, fordi Naaden aldrig tvinger, udeblive paa Grund af Viljens manglende Bifald." „Naaden kaldes 'tilstrækkelig', fordi Mennesket i Kraft af den havde kunnet virke (gratia sufficiens — dat posse): Virkningen udeblev, fordi den menneskelige Frihed undlod at virke med." Altsaa: «Gratia efficax non est necessitans.»[1]) Cfr. Trident. Sess. VI. Can. 4.[2]) Som Consequenser af denne Betragtning med Hensyn til Læren om Naadevalget anføres i Modsætning til Semipelagianismen: „Semipelagianismen kunde consequent ikke indrømme et evigt Naadevalg af den Grund, at den lærte, at den menneskelige Handling i sin Grund udgaar fra Mennesket." „Forudbestemmelsen reduceres her til en blot Forudviden." Eller: der læres en prædestinatio ob prævisa merita naturæ, *som Kirken afviser af samme Grund og i samme Grad, som den paastaar, at Naaden ikke kan fortjenes.*" „Dersom saadan Forudbestemmelse for Naaden skeede paa Grund af den forudseede menneskelige Fortjeneste, da var jo Naaden ikke, hvad den dog maa

[1]) Oswald, l. c. 180 ff.

[2]) Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo deo vocanti, neque posse dissentire si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere: 'A. S.

være, ufortjent." „Forudbestemmelsen til Naade kan ingenlunde have sin Bevæggrund i Menneskets forudseede eller forudvidste Fortjeneste, den maa ske uden Hensyn til saadant. Ingen katholsk Christen tør negte denne Sandhed."[1] Dette er imidlertid kun negative Bestemmelser. En i det Enkelte gaaende positiv Naadevalgslære med troesforpligtende Betydning — «de fide» — har den romerske Kirke ikke fixeret. De forskjellige Skoler gaa, som vi for have seet,[2] vidt ud fra hinanden i de Grundspørgsmaal om den menneskelige Fribeds Forhold til Naaden som blive bestemmende for Naadevalgslæren. Thomisterne og Augustinerne paa den ene Side accentuere paa det Sterkeste Naaden og lære, at den ikke blot giver posse, men ipsum velle. Om Naadevalget læres der da: Deum gratuito decreto ante prævisa quæcunque merita[3] quosdam ex universa perditionis massa elegisse.[4] Molinisterne og Congruisterne søge paa forskjellig Maade at værne om Friheden og den personlige Selvbestemmelses Begreb og lære: Deum ex prævisa bono vel malo gratiæ usu aliis gloriam aliis vero decrevisse pœnam.[5] Begge Retninger tilstedes af Kirken og faa uhindret Adgang til at udvikle og forsvare sine Anskuelser paa den Betingelse til den ene Side, at der

[1] Oswald, ib. 220 ff.

[2] III, 314 ff.

[3] Meritum forklares strax efter som ensbetydende quod idem est med bonus vel malus gratiæ usus — altsaa overhovedet: vort subjective Forhold til Naaden.

[4] Perrone, Prælectiones theologicæ. Viennæ 1846. II, 108.

[5] Ibid.

ikke læres nogen gratia irresistibilis eller noget decretum absolutum reprobationis, overhoved, at der ikke gives saadanne Forklaringer, hvorved den frie Selvbestemmelses Begreb afficeres. En Udtalelse til denne Side betegnes ved den ovennævnte janseniistiske Bevægelse, under hvilken der opstilledes Sætninger som disse: Gratia est operatio manus omnipotentis Dei, quam nihil impedire potest aut retardare. Nulla voluntas humana ei resistit. Deus illuminat animam et eam sanat æque ac corpus sola sua voluntate.[1]) Til den anden Side er Betingelsen den, at man ikke afficerer Begrebet om den frie Naade og navnlig Begrebet om gratia præveniens, der paa ingen Maade kan fortjenes eller overhoved betinges ved noget subjectivt Forhold fra vor Side. Bekjendelsens lige saa klare som afgjørende Canon i denne Henseende er denne: Gratis justificari ideo dicamur, quia nihil eorum, quæ justificationem præcedunt, sive fides sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur. Si enim gratia est, jam non ex operibus (Ro. 11, 6), alioquin, ut idem Apostolus inquit, gratia non est gratia.[2])

Hvordan forholder nu den lutherske Bekjendelse sig til den traditionelle Kirkelære paa dette Punkt? Dertil kan nærmest svares, at den har kunnet indskrænke sig til at optage, hvad den kirkeligen forefandt. Om at føre Erkjendelsen et eneste Skridt videre i denne Sag er der fra Bekjendelsens Side ikke Tale. Derimod synes

[1]) Forkastede ved Bullen: «Unigenitus» af 8de Sept. 1713.
[2]) Conc. Trid. Sess. VI. Cap. 8.

der snarere at være Grund til at sige, at det Bekjendelsesskrift, der fortrinsvis behandler dette Punkt, Concordieformelen, her har stillet sig paa et Standpunkt, der ligger langt tilbage i Læreudviklingen. Den optager, hvad den traditionelt forefandt, men den optager ikke alt.

Naar Concordieformelen i sin ellevte Artikel lærer Guds Naadeviljes Universalitet; naar den lærer en speciel Udvælgelse til Salighed for dem, som „i sand Omvendelse formedelst den sande Tro annamme Christum;" naar den forkaster enhver Lære om Forudbestemmelse af nogle til Fordømmelse „uanseet deres Synd, alene ifølge Guds blotte Raad, Forsæt og Vilje;" naar den skjelner mellem Guds Præscions og hans Prædestination og fastholder, at Præscionen ikke er causativ; naar den lærer, at vor Udvælgelse har sin Kilde i Guds Naade og Barmhjertighed uden nogen Fortjeneste fra vor Side, overhoved uden at vi af egen naturlig Kraft og uden Naaden kunne gjøre noget dertil — da er alt dette, saaledes som vi tilfulde have havt Anledning til at overbevise os om, intet andet end Foreſtillinger med urgammel Hævd i Kirken. Denne Bekjendelse staar overhoved i organisk Sammenhæng med den kirkelige Læreudvikling, naar der spørges, om Gud i sin Præscions ved sit Naadevalg har taget Hensyn til noget, som Mennesket ved egen Kraft skulde kunne præstere i sin Omvendelse. Den hele Kirkelære svarede herpaa, som vi have seet, et enstemmigt Nej, ikke mindre afgjørende end det sker i Concordieformelen. Hvad Tridentinum udtaler om Menneskets Vilje til

denne Side: neque sine gratia Dei movere se ad justitiam — coram illo libera sua voluntate possit er den samme Bekjendelse, som lød i Oranges, Chiersy og Valence, og som gjentages i Concordieformelen og overhoved i den lutherske Bekjendelse. Men Sagen har ogsaa en anden Side. Et er at paastaa, at Mennesket i sin Omvendelse intet kan gjøre ved egen Kraft. Et andet er den Paastand, at det i sin Omvendelse „overhoved intet gjør", forholder sig „rent passivt". Det ene behøver ikke nødvendigen at følge af det andet. Der er jo en Mulighed for, at Mennesket virkelig bliver frit selvvirksomt, idet det bliver frit vælgende i sin Omvendelse ved selve den kaldende Naades Magt. Har Mennesket i Følelsen af sin naturlige Afmagt Grund til at sige: „Omvend os, Herre, saa vorde vi omvendte," saa har Gud i Kraft af sin forekommende Naades frigjørende Magt ogsaa Grund og Ret til at sige til Syndere: „Vender om til mig". Denne Lære om en forekommende Naade og dens frigjørende Magt have vi fundet udtalt ikke blot i Coelestins Skrivelse til sine Biskoper, i Synodebeslutningerne i Oranges, Chiersy og Valence, men ogsaa i Tridentinum, og det i stigende Klarhed og Bestemthed ved hvert nyt Skridt i Udviklingen. Paa Grundlag af denne Erkjendelse kan det da siges, at Gud i sit Naadevalg tager Hensyn til sin Forudviden om den Brug, Mennesket vil gjøre af den under den kaldende Naades Paavirkning frit vælgende Vilje. Men uden dette Synspunkt, dette nødvendige Mellemled mellem Naaden og den menneskelige Vilje, staar man

hjælpelos over for den absolute Prædestination: Alt bliver afhængigt af Guds vilkaarlige Vilje.

Dette Synspunkt findes ikke i Concordieformelen. Den bliver staaende ved, „at Mennesket, i sin Omvendelse forholder sig pure passive,“ at Omvendelsen foregaar i os «tanquam in subjecto patiente». Der tillægges os vistnok Frihed til at „modstaa den Hellig-Aand,“ og denne Erkjendelse skal da tjene til at opretholde Begrebet om de Ondes Skyld i sin egen Fortabelse. Men ojnes der ingen, ikke alene ingen blot naturlig Frihed, men end ikke nogen under Naadens Paavirkning muliggjort personlig Selvbestemmelse eller Selvvirksomhed i Omvendelsen, sker Omvendelsen under en Passivitet fra vor Side, der tilsteder en Sammenligning med Stok og Sten under Arbejderens Haand, eller meget mere: Kan Mennesket ikke paa noget Afgjørelsens Punkt selv andet end „fiendtligen modstræbe Gud og hans Vilje“ og maa sammenlignes med „et vildt, ustyrligt Dyr,“ — da ojnes der intet andet Svar paa det Spørgsmaal: Hvoraf kommer det, at nogle blive frelste? end den absolute Prædestinatianismes Svar: Det beror paa Guds urandsagelige Vilje. Overhoved: Bekjendelsen har ikke paavist nogen Overensstemmelse mellem sit „pure passive“ i Omvendelsen og sin Naadevalgslære. Ved ikke at optage den ældre Bekjendelses Lære om det frie Valg under Naadens Paavirkning har Concordieformelen stillet sig paa et Standpunkt, som ligger forud for 529, eller rettere forud for 431, efterdi allerede Coelestin I og Arausicanum, som vi have seet, udtrykkeligen lære

en forekommende Naade, der er en gratia præparans i Forhold til al vor Vilje til det frelsende Gode. Man havde atter stirret sig blind paa Augustinismen til den frie Naades formentlige Forherligelse. Eller rettere: Man har ensidigen holdt sig til den antipelagianske Side af St. Augustins Canon for „katholsk Tro", hvorefter vor Vilje sine gratia Dei nihil valeat ad bonum; men man har overseet denne Canons lige saa vigtige antimanichæiske Side, quæ non liberum arbitrium negat. I den paafølgende lutherske Læreudvikling har man enten ligefrem forkastet eller dog ignoreret det klarere Synspunkt, som har været repræsenteret i Kirken. Og da det dukkede op igjen, saa det ud, som om det kunde være en af den nyere Tids Opdagelser, medens man i Virkeligheden var vendt tilbage til en meget gammel kirkelig Synsmaade. En stille Reformation havde gjort sin Gjerning.

Consequensens Magt synes unegtelig at maatte føre Concordieformelens ellevte Artikel i Retning af den absolute Prædestination. Der er ogsaa andre Omstændigheder, som kunde synes at tale for, at Artikelen virkelig efter sin sande Mening er at forstaa i deterministisk Retning. Den paaberaaber sig Luthers Vidnesbyrd i Bogen de servo arbitrio, idet der siges, at han der „vel og grundigt har udviklet og hævdet denne Sag"; og til dette Vidnesbyrd, heder det, „ville vi ogsaa herved henholde os og have andre henviste." Hvad betyder dette? Det synes jo virkelig, som om Concordieformelen herved ligetil har bekjendt sig til Determinismen, og man kan ikke med dette Sted for Øje

paa en Gang indrømme, at Luther var Determinist og frikjende Concordieformelen for enhver Determinisme. Dette vilde være at modsige dette Bekjendelsesskrifts udtrykkelige Erklæring om sig selv. Luther hævder jo i hin Bog Determinismen indtil dens horribleste Consequenser. Fremdeles: Naar det idelig fremholdes i vor Artikel, at den evige Udvælgelse skal være os til Trøst, at vi skulle fordrive alle ængstelige Tanker om vor Naadestand, al Frygt for det Kommende ved at foreholde os selv vor Udvælgelse i Christo, saa kunde det ligge nær nok heri at se mere end en Henvisning til Guds almindelige Naadevilje i Christo — thi den omfatter jo alle Mennesker — en Henvisning til en prædetermineret uforanderlig Skjæbne af lykkelig Art. Kan den Enkelte virkelig forvisse sig herom for sit eget Vedkommende — ja da kan han jo være tryg. Skulde dette være Meningen i Lighed med, hvad der synes at have foresvævet Luther, da han i sin Bog De servo arbitrio skrev Ord som disse: Christianorum enim hæc una et summa consolatio est in omnibus adversitatibus nosse, quod Deus non mentitur, sed immutabiliter omnia facit, et voluntati ejus neque resisti neque eam mutari aut impediri posse[1] og lignende Udtalelser?[2] Skulde det være Bekjendelsens Mening at bygge den „evangeliske Vished" paa deterministisk Grundlag? Ogsaa en Sætning som

---

[1]) De serv. arbitr. p. 138.

[2]) „Nu da Gud gjør min Frelse uafhængig af min Vilje og alene afhængig af sin . . . er jeg sikker og tryg", securus et certus sum. Ibid. 362.

denne: Deus trahit hominem, quem convertere decrevit (II 6) er talt ganske ud af Prædestinatianismens Sprogbrug.

Det lader sig aldeles ikke negte, at vor Artikel indeholder meget tydelige Udtalelser i deterministisk og prædestinationsk Retning. Men paa samme Tid vil denne Bekjendelse vistnok ikke, at den absolute Prædestination skal være dens sidste Ord i denne Sag. Den fastholder jo principielt Guds almindelige Naadevilje i Christo: „Det er ikke Guds Vilje, at nogen skal blive fordømt, men at alle Mennesker skulle omvende sig til ham og blive evigt salige;" den lærer, at Gud „ikke tvinger Mennesket til at omvende sig," om den end ingenlunde forklarer, hvorledes der „af en gjenstridig Vilje bliver en lydig Vilje;" den dadler, at man „uden Forklaring" bruger den „Talemaade", at Menneskets Vilje før, i og efter Omvendelsen modstaar den Hellig-Aand, og at den Hellig-Aand bliver skjænket dem, som modstaa ham," om den end ingenlunde forklarer, hvorledes det gaar til, „at Mennesket ved den Hellig-Aands Virkning kan annamme den tilbudte Naade." Concordieformelen vil ikke lære den absolute Prædestination. Men rigtignok synes det, som om den kun kan værge sig derimod ved en rent positiv Reservation, derimod ikke i Kraft af sine egne bamartologiske Præmisser, overhoved ikke ad Consequensens Vej.

Vi kunne saaledes ingenlunde dele Philippis og andres Mening, at "vort Dogmes Udviklingshistorie med Concordieformelen havde gjennemløbet alle efter Sagen

mulige Phaser;“ [1]) og naar han lægger til, at „vi siden ikke finde nye Grundtanker,“ da kunne vi kun underskrive denne Sætning i en Betydning, der er vidt forskjellig fra hans Mening, idet vi med den fulde historiske Sandhed for Øje maa holde paa, at de „Grundtanker“, som senere ere fremkomne, ikke ere nye af den Grund, at de ere meget ældre i Kirken end Concordieformelen. — Anderledes forholder det sig med den Augsburgske Confession. Den beskjeftiger sig vistnok ikke direkte med Spørgsmaalet om Prædestinationen. Men dens positive Lære om den frie Vilje er saa fri for den Determinismus, der er Prædestinatianismens Forudsætning, at det romerske Modskrift, Confutationen, som vi før have seet, udtrykkeligt har anerkjendt dens attende Artikel, der handler om vor Vilje. „Dieses Bekenntnis wird billig angenommen und zugelassen; sie sind auch deshalb zu loben.“ Det havde maaske faaet en væsentlig Indflydelse paa den senere Læreudvikling, om Augustana tillige havde optaget den ældre Lære om den forberedende Naades Forhold til Viljen i Menneskets Omvendelse. Men dette vigtige Moment har den ladet ligge, om end uden at modsige det. — At denne Bekjendelses Art. 5 ikke behøver at forstaaes prædestinatianst behøver her kun at nævnes.

De reformerte Bekjendelsesskrifter forholde sig forskjelligt til vort Spørgsmaal. Catechesis Palatina tier derom. Confessio Anglic. (Art. XVII) og Confess.

[1]) Glaubenslehre IV, 85.

Scotic. (Art. VIII) lære et Naadevalg i meget almindelige Udtryk og uden nærmere Bestemmelser. Conf. Belgica (Cap. XVI) lærer de Frommes evige Udvælgelse absque ullo operum eorum respectu. Conf. Gallic. (Art. XII) ligesaa. Confessiones Marchiæ[1]) forkaste vistnok udtrykkeligt Læren om et decretum absolutum og lærer, „at Gud fra Evighed af har udvalgt dem, om hvilke han forudsaa, at de i Tiden vilde komme til at tro paa Christum." Men der læres tillige ikke blot, at denne Tro er „en Virkning af hans Ord og Aand," men tillige, at „Gud i Udvælgelsen ikke har fundet nogen Aarsag eller Anledning til saadant Valg hos de Udvalgte selv, ikke engang en første Tilbøjelighed til Frelsen, Bevægelse eller Indvilgelse til Troen." I Canones Synodi Dordrechtonæ endelig læres der (Art. I. 9) en electio non ex prævisa fide . . . sed ad fidem.

Den lutherske Scholastik lærer en Forudbestemmelse til Salighed ex prævisa fide. Prædestinatio est æternum Dei decretum de conferenda salute æterna omnibus et singulis hominibus, quos Deus in Christum finaliter credituros esse prævidit. (Hollaz). Men herved er man lige saa lidt værnet mod prædestinatianske Consequenser som Concordieformelen, „efter hvis Forbillede vor Kirkes ældre Dogmatikere have indrettet sit Lærebegreb."[2]) Thi det læres gjennemgaaende, at Troen, altsaa den subjective Betingelse, er en Guds Gave i den Forstand, at Mennesket ved Troens Vorden

[1]) Niemeyer p. 666.
[2]) Philippi, Glaubenslehre. IV, 61 f.

forholder sig pure passive, tanquam subjectum pations. Den endelige Frelse kommer altsaa dog til at bero ene og alene paa, hvem Gud vilkaarligen vil give Troens Gave. Man har forsøgt at forsvare denne Betragtning ved velvillige Fortolkninger: Mennesket har, negativt udtrykt, Evne til „ikke at gjøre Modstand," eller positivt udtrykt, Gave til at „holde stille" passive se habere o. s. v. for Naadens Paavirkning. Men skulle disse Udtryk betegne noget andet end ethisk-religiøs Indifferens, da maa de betegne den positivt frie Vilje med factisk Evne til at bestemme sig selv ikke alene imod men ogsaa for Frelsen. Aller mindst er det engang saa yndede Udtryk passive se habere Betegnelse for den rene Passivitet. At forholde sig passivt er Udtryk for en Activitet, en virkelig Selvbestemmelse lige saa vel som det at „holde stille" for Naaden. Man har herved, uden at mærke det, indrømmet den frie, active Selvbestemmelses Virkelighed.[1]) Denne Evne til fri Selvbestemmelse over for Frelsen eller overhoved det overnaturligt Gode maa man da nødvendigvis enten tænke sig som et umiddelbart Naturforhold eller som en Mulighed, der er sat ved Naadens Impuls. Tænker man det første, da falder man tilbage i den

[1]) Hollaz indrømmer Berettigelsen af det reflexive Udtryk „omvende sig," seipsum convertere, hvori der ligger en subjectiv Selvvirksomhed under Naadens Paavirkning; men, ligesom ængstelig over denne dogmatiske Liberalisme, giver han strax Sagen et Udtryk, hvorved hele Indrømmelsen i Realiteten tages tilbage, idet han siger: Peccator . . . seipsum convertere dicitur sicut navis se vertere dicitur non viribus propriis, sed viribus nautarum! Examen. Holm. & Lips. 1735. II, 296.

Semipelagianismus, man selv fordømmer. Tænker man derimod det andet, saaledes som det nuomstunder gjerne sker, da har man godkjendt og vedtaget et kirkeligt Fortidsstandpunkt, der uretteligen er bleven forkastet som semipelagiansk. Mer end tusinde Aar før Luther var Læren om den forekommende og forberedende Naade, som her er det uundværlige Mellemled i Begrebet om Forholdet mellem Frihed og Naade, en kirkelig Troesartikel, og vedblev at være det i voxende Klarhed til og med Tridentinum. Luthers Determinisme og Concordieformelens Lære om vor absolute Passivitet over for den omvendende Naade er en factisk Forkastelse af dette vigtige Punkt og blev bestemmende for den følgende strengere lutherske Orthodoxi, som fandt at maatte fastholde hin absolute Passivitet. Vistnok er der lutherske Theologer, tildels af høj Rang, som gjøre den gamle Betragtning gjældende. Men for Theologerne af den strengere Observans bliver efterhaanden gratia præveniens en Form, der taber sit Indhold og Betydning i samme Grad, som man gjør den rene Passivitet under Naaden gjældende med Udelukkelse af Tanken om Valgfrihedens Restitution og det frie Valgs Betydning i Omvendelsen og for vor Frelse. Latermanns Forsøg paa at gjøre denne Betragtning gjældende er særlig instructivt. Den strengere Retning indenfor det syttende Aarhundredes Orthodoxi, som fastholdt sit Udgangspunkt i den deterministiske Theologi, nedslog Latermanns Forsøg med Beskyldninger for „Philippisme, Synergisme, Semipelagianisme, Papisme" — Beskyldninger, som fra hans Modstanderes deterministiske

Standpunkt ere helt forklarlige. Og det var denne Retning, som blev den sejrende. Naar nu den saa haardt anfegtede Betragtning viser sig paany i sin Unndværlighed og i vore Dage er courant Lære, da lader dette sig ikke forklare som en organisk Udvikling af Luthers Lære, som i Mellemtiden skal have udskilt sine deterministiske Bestanddele. Thi Luther erklærer sin Determinisme for det Grundbestemmende i hele sit Syn paa Frelsen: Hic est cardo nostræ disputationis . . . Hæc si ignoraverimus, prorsus nihil Christianarum rerum noscemus . qui hoc non sentit, fatetur non esse Christianum — saaledes i en Bog,[1]) som han til det Sidste har holdt for sin bedste.[2]) Og Concordieformelen have vi fundet udtrykkeligen at henholde sig og henvise andre til denne Bog. Læren om vor Viljes, vor frie moralske Selvafgjørelses Betydning for vor Frelse kunde overhoved ikke voxe op af en Jordbund, som er bestemt ved Determinismen, eller i det Mindste ved Begrebet om vor absolute Passivitet under Omvendelsen, der ikke synes væsentligt forskjellig fra Determinismen, da det er væsentligt for denne Betragtning at forkaste saadan Lære; den kunde kun hentes andetstedsfra; og den er factisk en Aflægger af Kirkens ældgamle Tradition, som i denne Henseende har hævdet sig selv i sin ethisk uasvi-

[1]) De serv. arbitr. S. 131 f.; cfr. 127 f.; 129 f.; 133 f. o. a. Stt.

[2]) III. 295 ff., hvor det Spørgsmaal er behandlet, om det kan antages, at Luther nogensinde principielt har opgivet sin Determinisme, som var saa overordentlig dybt indgribende i hans Livs Hovedtanke: den frie Naades Enevirksomhed i vor aandelige Afmagt.

selige Gyldighed i Strid med vor ældre Orthodoxies Principer. Men den senere Tids Fornemelse af dette Lærepunkt er skeet i al Stilhed, uden at Theologien er bleven sig klart bevidst, at den herved har knyttet Udviklingens Traad til et Punkt, som ligger overmaade langt tilbage i Tiden. Og hvad Forholdet til den ældre Orthodoxi i dette Punkt angaar, saa er vor Situation den, at Nutidens orthodoxe lutherske Theologi gjennemgaaende holder en Lære, som vor ældre Orthodoxi betegnede som synergistisk, semipelagiansk og papistisk! Men Læren om Viljens Frigjørelse under den forberedende Naade og den moralske Nødvendighed af en personlig Selvafgjørelse i selve Omvendelsen tilligemed denne Læres Nødvendighed, dersom Naadevalget ikke skal blive fattet som absolut Prædestination, er ikke Synergisme og ikke Semipelagianisme: thi det er ikke en umiddelbart naturlig Virksomhed af Viljen ex propriis viribus, hvorom her er Tale, og en Synergisme i semipelagiansk Forstand har Kirken aldrig lært[1]. „Papistisk" kan man kalde den, dersom man med dette Prædicat vil betegne enhver Læreform, som vi have tilfælles med den romerske Kirke, men ikke, dersom man derved tænker paa en Særmening indenfor den romerske Kirke.

Med disse Bemerkninger have vi ingenlunde villet underkjende Reformationens virkelige Betydning i Læren om Synd og Naade. Kun mene vi, at denne virkelige Betydning er noget anderledes at fatte, end man i Regelen forestiller sig. Sin Nødvendighed og sin Be-

[1]) § 27.

tydning overhoved med Hensyn til Læren om Guds frie Naade havde den som før anthdet[1]) ikke over for en semipelagiansk Kirkelære, men over for en i Tiden udbredt semipelagiansk Theologi. Kunde Kirken som saadan falde saa dybt med Hensyn til selve det Centrale i sin Tro, kunde selve dens Hjerte saaledes forgiftes af Vildfarelsen, som man uretteligen har antaget, da har Herrens Forjættelse om at vejlede den i al Sandhed indtil Dagenes Ende svigtet, da er den ikke Sandhedens Sojle og Grundvold, og vor Bekjendelse af en hellig almindelig Kirke er en Formel, som savner sit væsentligste Indhold. Vore Spørgsmaal have saaledes den dybeste Betydning og Interesse med Hensyn til selve det generelle Kirkebegreb, en Interesse, der altsaa fører langt ud over den confessionelle Controvers. — Forovrigt er det ikke her Stedet til at drofte Reformationens dybt indgribende Betydning i saa mange Henseender. Hvad der i nærværende Sammenhæng var Anledning til at bemerke var kun dette, at det er paa andre Punkter end det, vi her have behandlet, at Reformationen har faaet varig Betydning som Modsætning til selve den tidligere Kirkelære.

Skal Læren om Naadevalget og hvad dermed staar i Forbindelse ikke forvilde sig ud i Vildfarelser til den ene eller den anden Side, da maa den bevæge sig indenfor de Grændser for „katholsk Tro", som allerede ere optrukne af den hellige Augustinus: Fides catholica hæc est, quam nequo liberum arbitrium negat,

[1]) III, 266.

neque ei tantum tribuit, ut sine gratia Dei valeat quidquam ad bonum. Vor Lære vil have den sande, kirkelige Katholicitets Præg i samme Grad, som den er istand til at holde sig i en Midte, hvor den ikke støder an mod den ene eller den anden af de Ensidigheder, som i denne gyldne Canon ere angivne.

Men herved maa det tillige iagttages, at man søger den sande Midte mellem Begreberne og ikke den usande, som fremkommer, naar man kun paa mechanisk, udvortes Maade stiller Factorerne sammen i Stedet for at se dem organisk i hinanden efter d. h. Bernhards Regel: Non aliquid a gratia, aliquid a libertate, sed totum a gratia et a libertate repetendum est.

3.

Intet er sikrere og rigeligere bevidnet i den hellige Skrift end Guds Frelseviljes Almindelighed. Den er gjennemdragen af Vidnesbyrd herom fra Ordet om Kvindens Sæd til Ordet om Herrens Gjenkomst til Dom. Se f. Ex. Gn. 3, 15; 9, 11. 12 f; 12, 3; 18, 18; 22, 18; 26, 4; 28, 14; 49, 10; Pf. 2, 8; 22, 28; Ez. 18, 23. 32. Sach. 9, 10 o. f. v. 1 Tim. 2, 4 (Gud vil, at alle Mennesker skulle blive salige); 2 Ptr. 3, 9 (Han vil ikke, at nogen skal fortabes, men at alle skulle komme til Omvendelse); Ro. 11, 32 (. . . at han kunde forbarme sig over alle); Joh. 3, 16 (Saa har Gud elsket Verden o. s. v.); 1, 29 (Guds Lam, som bærer Verdens Synd); 6, 51; 1 Joh. 2, 2 (en Forsoning for den ganske Verdens

Synder); Mt. 11, 28 (Kommer til mig alle o. s. v.); Lc. 24, 47; Mt. 28, 19.

Som Frelsen selv er en Fyldestgjørelse for al Verdens Synd, saa ere Frelsens Midler bestemte for „alle Folk", for „al Skabningen".

Fyldestgjørelsen er nu paa den ene Side selv anordnet af Guds evige Naadevilje som en voluntas antecedens ordinans. Joh. 3, 16; Ro. 5, 8; Eph. 1, 9 f.; Tit. 3, 4 f. Paa den anden Side betegnes Forligelsen mellem Gud og Verden som betinget af Christi Fyldestgjørelse, i Kraft af en guddommelig Viljeact, der altsaa fra denne Side kan betegnes som en voluntas conseqvens. Se f. Ex. Eph. 1, 4. 5; 1 Tim. 1, 9; Apoc. 13, 8.

Med Hensyn til det specielle Naadevalg, da tales der om en fra Evighed af forudbestemt Naade: 1 Tim. 1, 9; cfr. Eph. 2, 10; om en særegen Act, der er forbeholdt nogle, Mt. 20, 23, saavel som om en Ære og Naade, for hvilken nogle forudbestemmes, Ro. 9, 23; Act. 18, 48; Hbr. 9, 15: om en Forudbestemmelse til at vorde Guds Børn, Ro. 8, 29, til Helligheд, Eph. 1, 4. De Prædestinerede betegnes som Faderens Velsignede, Mt. 25, 34; givne Sønnen af Faderen, Joh. 6, 37. 39; 17, 2. 6. 9; dragne af Faderen til Sønnen, Joh. 6, 44; indstrevne i Himlen, Lc. 10, 20; Hb. 12, 23; i Livsens Bog, Phil. 4, 3; Apoc. 13, 8; 17, 8; 20, 15; 21, 27. De ere beseglede, Apoc. 7, 3 ff.; 9, 4; udvalgte, ἐκλεκτοί, Tit. 1, 1; Ro. 8, 33; 2 Tim. 2, 10; Mt. 20, 16; 22, 14; 24, 22. 24; 1 Ptr. 1, 1. 2.

Udvælgelsen sker af Gud Fader, Mt. 25, 34 (cfr. 20, 23); Joh. 6, 39; 10, 29; 17, 2. 6; 1 Cor. 1, 9; Eph. 1, 3—6. 11; 2, 10; den er formidlet ved Christum, Eph. 1, 4; 3, 6. 11; 2, 10; 1 Ptr. 1, 3; den er en fuldkommen fri Raadslutning af Guds Raade, Eph. 1, 5. 6. 11; Ro. 8, 28; 2 Tim. 1, 9; Ro. 9, 11. — Udvælgelsen sker ifølge en evig Beslutning, Mt. 25, 34; Eph. 1, 5; 2 Tim. 1, 9.

At den evige Udvælgelse er betinget af Guds evige Forudviden om Menneskets frie Forhold til hans Raade, eller at den er en prædestinatio secundum præscientiam synes særlig ligefrem at fremgaa af Steder som Ro. 8, 29 og 1 Ptr. 1, 2. En directe Gjenklang heraf forekommer i en af Kirkens gamle Bønner: Omnipotens sempiterne Deus, qui vivorum dominaris simul et mortuorum, omniumque misereris, quos tuos fide et opere futuros esse prænoscis &c.

Over for enhver Lære om en guddommelig prædestinatio ad malum, ad peccatum er det nok at minde om det skriftmæssige Begreb om Guds Hellighed og Retfærdighed, hvormed denne Lære er lige saa uforenlig, som den er uforenlig med Skriftens Lære om hans Kjærlighed til sin Skabning. Det er et Ord ud af den hele Menneskeheds umiddelbare religiøse Bevidsthed, den gamle Sirach udtaler i de Ord om Gud: Ne dicas ille me implanavit, non enim necessarii sunt ei homines impii. Nemini mandavit impie agere et nemini dedit spatium peccandi. Sir. 15, 19. 21. — Steder som Ro. 9, 13 (Esau og Jacob, cfr. Exod.

9, 12; 1 Sam. 2, 25; 1 Kgb. 12, 15: 2 Sam. 24, 1; 16, 10) ere at forstaa efter Skriftens Analogi. Særlig maa enhver Udlæggelse af Apostelens Ord Ro. 9, 13, der kommer i Strid med hans egen Lære Ro. 8, 29, betegnes som forkastelig. Overhoved har enhver Lære om, at Gud staar i et productivt Forhold til Synden efter dens Indhold, Skriftens Analogi aldeles bestemt imod sig. Om hans positive og active Forhold til Synden efter dens Form er der talt i en anden Forbindelse.[1]) — Fortabelsens egentlige Aarsag er ikke at søge i Guds gode Vilje, men i Synderens onde Vilje, saaledes som dette er skriftmæssigen paavist i vor Lære om Synden.[2]) Perditio tua in te Israel, tantummodo ex me auxilium tuum. Hos. 13.

§ 32.

Frelsens historiske Forudsætning. Forberedelsen.

I Læren om det evige Naadevalg have vi erkjendt, at Gud maa forekomme Synderen med sin frelsende Naade, og det ikke blot fordi Synderen er ude af Stand til at virke sin egen Frelse, men ogsaa fordi han i sin Umiddelbarhed er uskikket til at modtage den.

Er nu Synden ikke blot individuel Fordærvelse, men ogsaa Slægtssynd, da gjælder det ikke mindre om

[1]) II, 418 f.
[2]) § 20.

Slægten end om den Enkelte, at den trænger en forekommende Forberedelse for Frelsen.

Uden nogensomhelst Forberedelse fra Guds Side vilde Frelsen enten ikke blive modtaget af Slægten, eller den maatte formidles os uden Hensyn til vor Vilje. I første Tilfælde vilde Guds evige Raadslutning være forfejlet. I andet Tilfælde vilde vor Personlighed være negeret.

Frelsens Fuldbyrdelse har derfor ikke blot en evig Forudsætning i Naadevalget, men ogsaa en historisk Forudsætning i en successiv Forberedelse.

Og i Kraft af Guds Naadeviljes Almindelighed maa det antages, at den hele Slægt paa en eller anden Maade er indbefattet under den forberedende Naades Styrelse, positivt, negativt eller paa begge Maader, hvilket dog ikke paa Forhaand er til Hinder for Antagelsen af en særlig Forberedelse indenfor et enkelt, dertil særlig udvalgt Folk.

1.

Mennesket er ikke uigjenkaldeligt fortabt. Det kan ikke frelse sig selv. Men det har dog en mer eller mindre bevidst Trang til Frelse. Det fornemmer i sig en uendelig Trang, som al Verden ikke kan tilfredsstille, fordi Verden er endelig. Det længes efter et for det elv ubestemmeligt, uforstaaet Gode, som det føler, at det

ikke kan give sig selv. Denne Længsel gaar gjennem den hele Menneskehed. Med Vemod dvæle de hedenske Myther ved Forestillingen om den tabte „Guldalder" i Tidens Begyndelse. Tiden kan ikke tilfredsstille Mennesket. Dets Tilstand er som Tantalus's, der stod i Vand indtil Hagen og saa de dejligste Frugter hænge over sit Hoved og dog maatte plages af en ulidelig Tørst. Thi hver Gang han bøjede sig ned for at drikke, svandt Vandet bort for ham, og hver Gang han udrakte sin Haand efter den saftfulde Frugt, blev den borte i samme Nu. Saaledes griber Mennesket uafladelig efter Lykken, men den flygter for det som en Skygge.

Menneskeheden skuer med Vemod tilbage til det tabte Paradis, men den vender ogsaa sit Blik længselsfuldt mod Fremtiden, som den ser imøde med Frygt, men ogsaa — dertil er der Spor endog blandt Hedningerne — med et vist Haab. Denne Længsel og dette Haab er for Hedningens Vedkommende ganske vist dunkelt og taagefuldt som Hedningens hele aandelige Tilværelse Derfor har det heller ingen Magt over hans Liv, ingen Evne til at frelse.

Hedningen ved selv ikke ret, hvorefter han længes. Men vi vide i Aabenbaringens Lys, at det er en Frelser, han trænger til. En saadan Frelser er sendt Verden, da Gud i Tidens Fylde sendte sin Søn til Verden. „I Tidens Fylde" — ikke strax efter Syndefaldet, men da det af ham bestemte Tidsmaal var fuldt. Gud handler menneskeligt med Mennesket. Han lader sine Frelsesforanstaltninger gaa ind under den historiske Udviklings Kaar.

Tidens Fylde er ikke kommen for Slægten, før den efterhaanden er bleven forberedt. Den faldne Slægt skulde lære at kjende sin Trang til en Frelser for derved at blive beredt til at modtage ham, naar han kom, eller naar han forkyndtes, ikke længer som den, „der skulde komme", men som den, der er kommen.

Inden Christendommen indtraadte i Verden som historisk fuldbyrdet Kjendsgjerning og derefter gjennem Forkyndelsen, havde allerede den umiddelbare Religiøsitet virkeliggjort sine Muligheder i et saadant Omfang og i en saadan Grad af Udvikling, at der efter den Tid overhoved ikke er fremkommet nye religiøse Grundtanker udenfor Christendommen. Hvad senere Tiders Speculation har frembragt paa dette Felt er i Virkeligheden intet andet end en Gjenoptagelse eller en videre Udvikling af Grundideer, som vare givne allerede paa førchristeligt Standpunkt.

Den indiske Monismus ejede ikke alene i sig selv allerede i en meget fjern Fortid en betydelig Udvikling. Men gjennem Phænomener som Buddhismen, de joniske Philosophers Hylozoismus, Atomistiken, Epicuræismen og den græsk-romerske Stoicismus fik de monistiske Grundtanker sin videre Udvikling, i Østen og i Vesten, i pantheistisk saavel som i pankosmistisk Form.

Paa samme Maade forholder det sig med det modsatte religiøse Grundstandpunkt, Dualismen. Allerede i sin zarathustriske Form, altsaa sandsynligvis i det trettende Aarhundrede før Christus, existerede den i en ikke lidet aandfuld Form og moralsk Holdning. Dens Grund-

tanker dukke op i Vesten gjennem Phænomener som Platonismen, Philonismen, Nyplatonismen og den paa europæisk Grund omplantede Mithrascultus.

Endog den religiøse Agnoiticismus har sin historiske Præformation i Scepticismen.

Paa den Tid, da Christendommen traadte ind i Verden, vare de religiøse Standpunkter i de forskjelligste Nuanceringer repræsenterede indenfor et eneste mægtigt Verdensriges Grændser. Og specielt finde vi dem samlede i dette Verdensriges Centrum, i Rom, det store Pantheon for alle Guders Tyrkelse. Dit toge Tankeretningerne Vejen, alt som Provins efter Provins lagdes til det vældige Rige. Og derfra toge de atter Vejen ud til de forskjellige Dele.

Men Resultatet var, at man hverken i den monistiske Immanens eller i den dualistiske Transcendens havde fundet et Udgangspunkt og en Basis, der i religiøs, ethisk eller social Henseende var skikket til at realisere et Menneskeliv efter dets Ide.[1] Platon havde fra sit dualistiske Standpunkt udtalt Længselen efter den Tid, da Gud vilde tage Bindet fra vore Øjne, efter en guddommelig Aabenbaring, et λόγος θεῖος. Seneca udtaler fra sit monistiske Standpunkt, at ingen kan hjælpe sig selv; vi trænge en hjælpende Haand, som kan løfte os op. Tacitus erklærer alt jordisk for indholdsløst og betegner Menneskelivet som Narrespil: Ludibria rerum humanarum cunctis in negotiis. Og naar Plinius ved en vis

[1] Nærmere udviklet i den historiske Del af Forfs Opdragelseslære. Christiania 1887. Se Side 29 ff.

Anledning skriver om sin Længsel efter en ny Trøst, blive hans Ord uvilkaarligt et Udtryk for Tidens almen-religiøse Trang: Adhibe solacia mihi . . . nova aliqua, magna, quæ audierim numquam, legerim numquam, nam quæ audivi, quæ legi, sponte succurrunt, sed tanto dolore superantur.[1]) Alle Systemer havde udtømt sin Kraft forgjeves. Derom vidne Tidens Forfattere i rigeste Mon. Mange havde som Kejser Hadrian efterhaanden prøvet alle religiøse Dyrkelser og Mysterier. Men der var ikke Trøst at finde i dem. Stoikeren søgte sin Trøst i stum „Resignation", Epicuræeren i Forsøg paa at „kvæle sin Sjel i Nydelsen", Sceptikeren i at give Afkald paa ethvert Svar til det Spørgsmaal: „Hvad er Sandhed?" Men der synes at have været en almindelig Følelse af, at det ene gav lige saa liden Trøst som det andet. Naturreligionens Tid er omme. „Den store Pan er død".

Fordi det romerske Rige ikke blot repræsenterede Mangfoldigheden af Nationer og Folk, men ogsaa Mangfoldigheden af Ideer, repræsenterede det Højeste, hvortil Menneskeheden, overladt til sin egen Kraft, havde kunnet bringe det i religiøs, ethisk, videnskabelig, social Henseende, derfor havde dets Fald en ganske anden Betydning end et enkelt Folks Fald. Det romerske Riges Fald er den til sig selv overladte Menneskeheds store Bankerot, det store ioinefaldende Vidnesbyrd om, at den ikke ved egen Kraft formaar at realisere Menneskelivets Ide.

---

[1]) Epistt. ed. Keil. Lpz. 1853 Lib. I. Ep. XII.

Saaledes var Menneskeheden forberedt for den Regeneration, der nu banede sig Vej i Verden ved Christendommen. Den var forberedt gjennem Degeneration. For saa vidt kunne vi her anvende den h. Augustins Ord om de Torne og Tidsler, der skulde opvoxe for den faldne Adam: Dicendum est, quod per peccatum hominis terra maledicta est, ut spinas pareret, ut peccati humani crimen semper hominibus ante oculos poneret, quo admonerentur aliquando averti a peccatis et ad Dei præcepta converti. Og Gregor den Store betegner de guddommelige Straffedomme, der fuldbyrde sig gjennem Synden, som sagittæ amaræ ex dulci manu Dei.

Men ved Siden af denne negative Forberedelse lader der sig ogsaa paapege en positiv, en indre og en ydre.

Vi have ofte havt Anledning til at se, hvorledes der indenfor de forskjellige Systemer uvilkaarligt gjør sig gjældende en umiddelbar Reaction imod deres Ensidighed. Samvittigheden kan ikke forhindres fra at lægge sit Ord i Laget, ofte just der, hvor det falder mindst belejligt for Systemets Consequens. Det er Aandens forberedende Vidnesbyrd midt i Hedenskabet. I den almenmenneskelige Samvittighed har Evangeliet sin mægtigste Forbundsfælle i den naturlige Menneskeheds Hjerte.

Paa samme Tid, som Samvittigheden med sin Lov og sin Dom bringer Slægten til Bevidsthed om sin væsentlige Haabløshed og Trøstesløshed, have vi dog ogsaa havt Lejlighed til at iagttage positive Spor af Haab og Forventning om en Frelse i Tidens Fylde. Vi skulle

her kun minde om enkelte saadanne Træk. Saaledes have vi jo f. Ex. fundet ikke blot den til Frelse trængende, men ogsaa den i Haab om Frelse lidende Menneskehed drastisk individualiseret i den græske Mythe om Prometheus. Lignende Forestillinger om en kommende Forløser have mødt os ikke alene i de græske Myther om Apollo, om Eros, i Philos Logos, men ogsaa i persiske og indiske Myther af tilsvarende Indhold.[1]) I Norden har Anelsen om en Frelse ved Tidernes Ende faaet sit Udtryk i Mythen om Ragnarok og det derpaa følgende Fredsrige. Efter hin Afgjørelsens Dag, heder det, skal en evig grøn og fager ny Jord skyde frem af Havet; da vil den Mægtige fra oven, den Unævnelige, komme og holde Dom. Blandt Menneskene vil han oprette en evig Fred. Vistnok synes det ved de nyeste Forskninger at være bevist, at denne og andre nordiske Myther ere udformede under Paavirkning af christelige Ideer. Men den Indgang, de have fundet, synes at pege tilbage til den almenreligiøse Trang, som har fundet sit utvivlsomt forchristelige Udtryk i lignende Forestillinger blandt andre Folk.

Har Menneskeheden tænkt eller kunnet tænke Frelsen eller Frelseren ud af sit eget Hjerte eller ved de naturlige Forestillingers egen Kraft? Kan Naturen præstere det Overnaturlige? For saa vidt som Frelsens Ide er et Overnaturligt saa vel som Frelsen selv, ligger det nærmere at antage, at hine prophetiske Forestillinger have sin Forklaring som localt farvede og individualiserede Lev-

[1]) I, 108 ff.

ninger af Slægtens fælles Uraabenbaring i Tidernes Begyndelse, som derigjennem faar en forberedende Betydning af stor Interesse. Ved Jodernes, navnlig Tistammerigets Adspredelse blandt Nationerne vandt disse Anelser i Klarhed og Styrke. Hos romerske Historieskrivere (Tacitus, Sueton) finde vi endog Beretninger om, at der var dem, som fra Judæa ventede en Verdenskonge, som skulde bringe den tabte Guldalder tilbage.

Til denne indre positive Forberedelse i Hedenskabet svarer en ydre. Da den gamle Verdens Erobrere arbejdede for at underlægge sig den da bekjendte Verden for selv at sidde paa Verdens Throne, vare de ubevidste Redskaber i Guds Haand, som ved disse Erobringer samlede Verdens Riger til en Enhed, udbredte den samme Cultur, det samme Sprog og derved i højeste Grad lettede Evangeliets Forkyndelse og Forstaaelse rundt om i Folkene. Da den gamle Verdens Feltherrer byggede Veje for sine plyndrende Hære, tænkte de ikke paa, at de banede Vejen for Apostlerne, for deres Fødder, som forkynde Fred, forkynde godt Budskab.

Overhoved, hvad den gamle Verden har efterladt som Resultater af sit Culturarbejde i forskjellige Retninger, intellectuel, æsthetisk, social, var paa mange Maader færdige Former for et nyt, ved Christendommen bestemt Indhold.

Vidnesbyrdene om en guddommelig Pædagogi i Hedenskabet, en paa Slægten i det Hele rettet gratia præveniens, præparans i videre Betydning, som dog endnu ikke er nogen gratia Spiritus sancti supernaturalis appli-

catrix, ere saaledes mange og tydelige nok; og med Rette er fra kirkelig Side den Sætning bleven forkastet: Pagani, Judæi, haretici aliique hujus generis nullum omnino accipiunt a Jesu Christo influxum. Men forøvrigt maa vi med Hensyn til Spørgsmaalet om Frelsens historiske Forberedelse henvise til den almindelige Historie og specielt til Religionshistorien. Dr. Leo har angivet det christelige Syn paa Historien, idet han siger: „Indtil Christus aabenbarer sig for Folkene, søge de Gud; efter at han er dem forkyndt, have de fundet ham og skulle da kun tilegne sig ham og ofre ham sit naturlige Liv[1]).

Men midt iblandt Nationerne havde Gud udvalgt et Folk, som særligt skulde forberedes til Frelsens Annammelse, og ved hvem den skulde formidles for Verden. Dette Folk er Israel[2]).

Israel var ikke anlagt for de almindelige Culturformaal. Ikke for Kunsten. Det har ingen nævneværdig Betydning i Plastikens, Bygningskunstens eller Maleriets Historie. Dets Musik var hellig Musik og dets Poesi hellig Digtning. Den hele Kunst maa tjene det Religiøse. Israel var ikke Videnskabens Folk. Den Vise studerer ikke Naturen for at vinde videnskabelig Indsigt, men for at lære Gud at kjende i hans Gjerninger. Han springer over Mellemaarsagernes Kjæde for at erkjende Finalaarsagen i Gud. Israels Literatur er hellig Skrift, og dets Visdom er Gudsfrygt. Lige saa

[1]) Leo, Universalgesch. 3 Aufl. Halle 1849. I, 34.

[2]) Cfr. Grau, Semiten und Indogermanen p. 59 ff. og Forf.s Christelig Opdragelseslære Cap. II.

lidt har det gamle Israel været anlagt for at spille nogen Rolle indenfor det politiske og sociale Liv, i Handel og Industri.

Israel var Religionens Folk i Folkene. Dets Gud er hverken ensidigen Transcendensens Gud „langt borte", som ikke kan findes af os, eller ensidigt Immanensens Gud, der er saa „nær hos", at han er umiddelbart Et med os. Han er ikke Israels Gud i samme Forstand, hvori Zeus er Grækernes Gud og Jupiter Romerfolkets. Hedningernes Guder ere gjerne Nationalguddomme. Israels Gud er Himlens og Jordens Herre, alle Folks Gud. Particularismens Overvindelse ligger allerede i det udvalgte Folks Gudsbegreb. Den menneskelige Personlighed har ikke den dualistiske Betragtnings Selvstændighed over for Gud lige saa lidt som Verden i det Hele. Men Mennesket er heller ikke i monistisk Forstand noget forsvindende Punkt i det Absolute. Det staar i Afhængighedens Forhold til Gud, men har paa samme Tid Personlighedens uendelige Værd og dens relative Selvstændighed. Derfor er der i Israel givet Betingelser for en sand Opfatning af det Religiøse eller Samfundet mellem Gud og Mennesket, som manglede i Hedenskabet, der væsentlig blev staaende ved Ensidigheden til den ene eller den anden Kant.

Israel skulde først og fremst forberedes for sin Opgave som Frelsens Bærer til Folkene gjennem den guddommeligt aabenbarede Lov. Den skulde lære Folket at kjende sin Synd og derved give det bevidst Trang til og

Længsel efter en Frelser. Den skulde være Israels Tugtemester til Christum.

Dernæst har Gud ved ligefremme Forjættelser lovet at ville oprejse en Frelser for al Verden i dette Folks Midte, Forjættelser, som tiltage i Klarhed fra Ordet om „Kvindens Sæd" indtil de klareste profhetiske Udsagn. Gud har i Israel forud afbildet Frelserens Person ved forbilledlige Personer: han har ogsaa forud afbildet Frelsen selv ved forbilledlige Indstiftelser. Ja, hele den gamle Pagts Historie er et eneste stort Forbillede paa Guds opdragende og frelsende Virksomhed for sit Rige, idet Israel selv er et Forbillede paa Kirken.

Den gamle Pagts Israel er altsaa vistnok ikke blot Lovens, men ogsaa Frelsens Folk i Folkene. Men denne Frelse var dog endnu kun en Frelse i Haabet. Det havde Forjættelsen og Forbilledet og deri Haabet. Men Frelsen selv var endnu ikke realiseret. Derfor er de Dødes Rige for den Fromme i Israel endnu heller ikke de Levendes Land. Han ræddes med Rette for Døden, kun ikke som de, der „ikke have Haab".

Hvad enten vi henie til Frelsens Forberedelse i dens hedenske eller i dens jødiske Form, maa det ikke tabes af Syne, at vi endnu kun befinde os i Helligdommens Forgaard og endnu ingenlunde i Helligdommen selv. Enhver Forestilling om Frelsen som et Product af den forchristelige Udvikling er paa Forhaand afskaaren for den christelige Bevidsthed om Frelsen som en overnaturlig Kjendsgjerning. I Hedenskabet forberedes Frelsen i det Store og Hele, som vi have seet, ikke gjennem en

successiv Regeneration af Slægten, hvilket maatte være Tilfældet, dersom Frelsen skulde sees som et naturligt Product af Udviklingen, men snarere gjennem en successiv Degeneration, om vi end tillige have fundet Momenter af positiv Betydning indenfor denne Forberedelse. I Israels Forberedelse er der vistnok en overnaturlig Factor af den største Betydning tilstede, nemlig den specielle guddommelige Aabenbaring, som var det udvalgte Folk given. Men denne Aabenbarings Opgave var det ikke at *virke* Frelsen, men netop kun at forberede den ved at henvise til ham, der skulde komme, vistnok som den, der var Kvindens Sæd, født af den udvalgte Kvinde i det udvalgte Folk, men først og fremst som den, der var født af Faderen fra Evighed og i Tiden undfangen af den Helligaand.

2.

Begrebet om Frelsens Forberedelse indtil „Tidens Fylde" er erkjendt og udtalt allerede i den ældste Kirke. Saaledes heder det i Brevet til Diognet[1]: „Indtil den forlobne Tid tillod han os altsaa at folge vore uordentlige Drifter, som vi vilde, og at henrives af vore Lyster og Begjærligheder, ikke fordi han paa nogen Maade fandt Behag i vore Synder: men han taalte dem, ej heller fordi han billigede den daværende Uretfærdigheds Tid, men fordi han gjorde Forberedelse til den nuværende Retfærdigheds

[1]) Vidnesbyrd af Kirkefædrene XIV, 141 f.

Tid, paa det at vi, overbeviste af vore egne Gjerninger om vor Uværdighed til Livet, nu skulde blive værdige dertil formedelst Guds Godhed og ved Guds Magt blive mægtige til at indgaa i Guds Rige, efter at vi havde vist, at det af os selv var umuligt."

Ogsaa Justinus Martyr[1]) behandler det Spørgsmaal, „hvorfor Christus først er født for 150 Aar siden?" Modstanderne indvendte, at da maa jo de, der have levet før, være „uden Ansvar", hvilket de Christne ikke vilde lade gjælde[2]). Justin besvarer i sine Apologier Spørgsmaalet i Overensstemmelse med sin Logoslære, som vi allerede for delvis have maattet berøre[3]). Han mener, at Christi historiske Aabenbarelse i Kjød kun er Fuldendelsen af hans sporadiske Aabenbarelse i Tiderne som Λόγος σπερματικός. Og Christi Aabenbarelse i Kjød, mener han, har været ventet i alle Folk. Indtil da kunde Hedningerne i Kraft af „den Del, de havde i Logos", „dunkelt skimte Sandheden". Men hvad Hedningerne have delvis og glimtvis, det have de Christne i dets Helhed, den hele Logos. Paa denne Maade er det at forstaa, naar det hos Justin heder, at de Christne i somme Stykker lære ligesaa som Digtere og Philosopher", at „vore

[1]) Cfr. Forf.s Den ældste christl. Apologi S. 162 ff., 209 ff., 253. 262.

[2]) Indvendinger af denne og lignende Art findes ofte anførte i Oldtiden. Cfr. Celsus hos Origenes contr. Cels. IV, 7. Ligesaa hos Nyplatonikerne Julian og Porphyrius (cfr. Cyrill. adv. Jul. I, 3. Hieronymus Ep. ad Ctesiphont. adv. Pelag. T. II).

[3]) I, 105 f.

Lærdomme have Lighed med Grækernes", saa det stundom „synes, som om vi udtalte en Læresætning af Platon", eller naar det heder, at vi „tale ligesom Stoikerne". „Hos dem alle synes der at være Sædekorn af Sandhed." Forbud paa det, der er givet Verden i Christo, finder Justin derfor i Hedenskabets Myther og Orakler, hos dets Digtere og Philosopher, ja hos „alle Forfattere".

Paa lignende Maade Clemens Alexandrinus[1]). I sine „Stromata" gaar han ud fra, at Christendommen er den højeste Philosophi. Den er ikke uden Forbindelse med Fortiden. Hvad Loven var for Jøderne, Vejviseren til Christum, var Philosophien for Grækerne, den er Christendommens Forskole, προπαιδεία τῆς ἐν Χριστῷ ἀναπαυσέως[2]). Den ægte Gnostikers Lærer er altid Guds Søn, som fordum beredte Menneskene for Evangeliet dels ved Loven, dels ved Philosophien[3]).

For Origenes[4]) er Logos den absolute Fornuft. Alle fornuftige Væsener have Del i ham. Han er dem umiddelbart immanent, forsaavidt han er Fornuften, og al Sandhedserkjendelse, ogsaa i Hedenskabets Philosophi, er at anse for Straaler af hans guddommelige Lys.

Efter det Kjendskab, vi have vundet til den hellige Augustins Lære om massa perditionis, er han ingen-

[1]) Clemens Alex. Opp. ed. Fredr. Sylburgius. Paris 1641 p. 260 sqq. Cfr. Forf.s ovenanførte Skrift S 166.
[2]) Strom I, 5.
[3]) Libr. VII.
[4]) Cfr. Forf.s ovenanf. Skr. S. 166.

lunde tilbøjelig til at nære store Tanker om Frelsens naturlige Forudsætninger i Hedenskabet. Tvertimod. Men han gjør dog ogsaa en Forskjel indenfor Fortabelsens Masse. Prorsus cujus vult miseretur, et quem vult, obdurat. Sed hæc voluntas Dei injusta esse non potest. Venit enim de occultissimis meritis; quia et ipsi peccatores, quum propter generale peccatum unam massam fecerint, non tamen nulla est inter illos diversitas. Procedit aliquid in peccatoribus, quo, quamvis nondum sint justificati, digni efficiantur justificatione, et item procedit in aliis peccatoribus, quo digni sint obtusione. Hedenskabets Philosophi betegnes som Udtryk for en amor studiumque sapientiæ, hvis Maal er, ut doceat, quod sit omnium rerum principium sine principio. Selv var han i sin Ungdom bleven stærkt paavirket af Ciceros Hortensius, og han fortæller i sine Confessioner, at han ved „Platonikernes Bøger" var bleven tilskyndet til „at søge Sandheden udenfor den legemlige Verden". Philosophien „ser Maalet, til hvilket der skal stræbes"; men vistnok ser den „ikke Vejen derhen[1])."

Den hellige Thomas anfører som den første Grund, hvorfor Frelsen ikke fuldbyrdedes straks efter Syndefaldet: Propter conditionem humani peccati, quod ex superbia provenerat; unde eo modo erat homo liberandus, ut humiliatus recognosceret se liberatore indigere . . . . Reliquit enim Deus prius hominem in libertate arbitrii in lege naturali, ut sic vires naturæ suæ cognosceret;

[1]) Confess. L. VII, 20.

ubi quum deficere, legem accepit; qua data invaluit morbus, non legis, sed naturæ vitio; ut ita cognita sua infirmitate, clamaret ad medicum et gratiæ quæreret auxilium[1]). Dette er Forberedelsens negative Formaal. Men der gives ogsaa et positivt. Der gives en Sum af almenreligiøse Sandheder, hvorom ogsaa Hedningen kan overbevise sig i Kraft af sin naturlige Fornuft, hvorved han forberedes for Frelsen. Det er denne sensus communis, hvortil Thomas henvender sig i de tre første Bøger af sin Summa contra gentiles. Indenfor Kredsen af disse almenreligiøse Sandheder lader der sig føre Bevis ogsaa for den naturlige Fornuft. Deum esse et alia hujusmodi — heder det ogsaa i Summa theologica — quæ per rationem naturalem nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. 1, non sunt articuli fidei, sed præambula ad articulos. Sic enim fides præsupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et perfectio perfectibile[2]). Saalænge der handles om disse præambula fidei, bruger derfor Thomas Fornuftbeviser, men fælder paa samme Tid en streng Dom over dem, der ville bevise Troens Mysterier eller det, der kun kan være Gjenstand for overnaturlig Aabenbaring, ved Fornuftbeviser med Krav paa Evidens. — Denne Betragtningsmaade er overhoved den alment gjældende i den hele Scholastik paa faa Undtagelser nær.

I den romerske Kirke har denne Betragtning og-

[1]) Summa theol. 3. qu. 1, a. 5.
[2]) S. Th. 1, q. 2, a. 2, ad 1.

saa saaet confessionel Gyldighed gjennem officielle kirkelige Læreafgjørelser. Saaledes heder det i Catechismus Romanus[1]): Ea est humanæ mentis et intelligentiæ ratio, ut, quum alia multa, quæ ad divinarum rerum cognitionem pertinent, ipsa per se magno adhibito labore et diligentia investigaverit et cognoverit, maximam tamen illorum partem, quibus æterna salus comparatur . . . naturæ lumine . . . cognoscere, aut cernere nunquam potuerit. 'Invisibilia quidem Dei, ut docet Apostolus (Ro. 1, 20), a creatura mundi per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque ejus virtus et divinitas.' Verum mysterium illud, quod absconditum est a sæculis et generationibus (Col. 1, 26), ita humanam intelligentiam superat, ut nisi manifestum fuisset sanctis, quibus voluit Deus fidei munere notas facere divitias gloriæ Sacramenti hujus in gentibus quod est Christus, nullo studio homini ad eam sapientiam aspirare licuisset[2]). I Overensstemmelse med denne Erkjendelse forkastes paa den ene Side den Lære, at der indenfor Aabenbaringen eller i Hedenskabet overhoved ikke gives religiøs Visshed, quod de rebus per apparentia naturalia quasi nulla certitudo potest haberi[3]); paa den anden Side den Lære, at „Troens Artikler" ere probale for

[1]) Prooem. quæst. I.

[2]) En nærmere Udvikling af denne dobbelte Tanke vil man finde Pars I. Cap. 2 qu. 6.

[3]) Cfr. Denzinger, Enchiridion No. 457 ff. Cfr. ogsaa 8de Lateranconcils Beslutning Sess. VIII (Denzinger l. c. No. 621) og Vaticanum Cap. I can. 1—5.

Fornuften: Omnes articuli fidei possunt probari et probantur per rationes necessarias, demonstrativas, evidentes [1]).

Den lutherske Kirke har ikke nogen symbolsk fixeret Lære om dette Punkt. Bekjendelsesskrifterne omtale lejlighedsvis de hedenske Ofringer og udtale, at disse stamme fra Uraabenbaringen eller fra Fædrene [2]). Deres Lære om Hedenskabets Forhold til Sandheden maa udtages af den almindelige Lære om Syndens Følger for vort Erkjendelsesliv, som vi før have omhandlet (§ 27). Vi se heraf, at vor Kirke er i Overensstemmelse med den al-

---

[1]) Cfr. Hefele, Conciliengesch. II, 808. For ogsaa at medtage et Vidnesbyrd fra den nyeste orthodoxe romersk-katholske Theologi hidsættes følgende: „Hedenskabet er ikke som Israel Guds Rige i dets Grundlæggelse og Forberedelse, men Løgnens og det Ondes Rige i dets Fremadskriden og dets Fuldendelse. Derfor kunde dog Gud ogsaa skjænke Hedningerne Naadesbevisninger og Belærelser til deres Redning fra Hedenskabets Fordærvelse. Men ingenlunde kunde Hedenskabet selv og dets Bærere positivt tjene til Forberedelse for Sandheden og Naaden i Christo. Kun dette lader sig med Sandhed sige, ligesom det ogsaa blev gjort gjældende af gamle og nyere Apologeter, at der ogsaa i de hedenske Religioners Forvildelser altid lader sig paavise mer eller mindre klare og sikre Spor ikke blot af naturlig sedelig og religiøs Sandhed, men ogsaa af den overnaturlige Uraabenbaring, navnlig Bevidstheden om en oprindelig Tilstand i Retfærdighed og Lykke i et inderligt Samfund med Guddommen, om Menneskehedens selvforskyldte Fald og om en eventuel Gjenoprejsning ved en guddommelig Forløser, og at disse Grundsandheder ogsaa endnu klinge igjen i den hedenske Cultus, navnlig i Offrene, Soningerne og Renselserne." Dr. Heinrich, Dogmat. Theol. VII, 1 Abth. Mainz 1889. S. 154 f.

[2]) Cfr. Müllers Udg. p. 122, 85; 253, 23; 188, 17 o. a. Stt.

mindelige kirkelige Tradition i Opfatningen af Hedenskabets Mangel paa Evne til ved egen Kraft at erkjende den saliggjørende eller „overnaturlige" Sandhed.

Den gammellutherske Scholastik slutter sig i alt Væsentligt til den ældre gjennem sin Lære om revelatio naturalis og supernaturalis samt Distinctionen mellem articuli mixti og puri, som vi før have betragtet[1]). Den naturlige Aabenbaring, formidlet ved Samvittigheden i os og Naturen omkring os, kan sees som en guddommelig Pædagogi i Folkene, en vocatio Dei generalis, hvorved der udgaar invitamenta et incitamenta ad ecclesiam. Naturalis et philosophica notitia originem habet a Deo. Philosophia ducit nos ad cognitionem Dei (Calov). Men paa den anden Side: Quamvis quædam in theologia tradantur, quæ ex lumine naturæ et rationis quodammodo cognosci possint, tamen ad fidei mysteria, proprie sic dicta, pernoscenda humana ratio ex suis principiis assurgere nequit (Gerhard).

3.

Det ligger i Sagens Natur, at den guddommelige Straffedom over Stamfaderens Synd (Gn. 3) tillige er en Straffedom over Slægtens Synd. Omnes fuimus in illo uno. Det er ogsaa en gammel Erkjendelse, at den Straffedom, der udtales over Slægten, ikke blot

[1]) I, 106 ff.

er Udtryk for Guds retfærdige Vrede, men ogsaa for en naadefuld guddommelig Pædagogi i Forhold til den hele Slægt. Gud paalagde Menneskene Straffen paa en saadan Maade, ut neque maledicti a Deo in totum perirent, neque sine increpatione perseverantes Deum contemnerent (Irenæus). Naar der siges, at Slangen skal saare Menneskets Hæl, saa lægges der til, at dens eget Hoved dog tilsidst skal vorde knust. Menneskelivets Smerter og dets haarde Arbejde have sin tugtende og ovdragende Betydning: labor remanet ad certamen (Augustin). Torne og Tidsel skal Jorden bære os, men: ad poenam vel ad exercitationem mortalium creatæ sunt . . . post peccatum videmus multa horrida et infructuosa de terra nasci, credo propter eam causam quam diximus (Augustin). „Die Natur ist in dem Widerstande, den sie dem Menschen leistet, und in dem Schaden, den sie ihm zugefügt, nicht nur die treue Vollstreckerinn des göttlichen Zornwillens, sondern auch eine Lehrerinn der Besonnenheit, die streng und ernst seinen excentrischen Bestrebungen, seinen prätendirten Absolutismus entgegentritt. Die Arbeit im Schweiße des Angesichts ist ein heilsames, die Sehnsucht nach dem Himmlischen in ihm weckendes Zuchtmittel" (Delitzsch). Og om Døden siger St. Augustinus: mors quidem hominis . . . sine dubio poenalis est, sed Deus per gratiam suam in usum nobis bonum poenalia mala vertit.

Gjælder Forbandelsen den hele Slægt, da maa Protevangeliet ikke mindre gjælde den hele Slægt. Er der ingen Tvivl om, at den Sætning i Gn. 3, 15, hvor-

efter Slangen skal knuse Kvindens Sæds Hæl, gjælder hele Slægten, medens den ganske vist i en særegen Betydning sigter til et bestemt, af en Kvinde født Individ i Tidens Fylde, saa kan det vel heller ikke være tvivlsomt, at hin anden Sætning i samme Vers, hvorefter Kvindens Sæd skal knuse Slangens Hoved, har sin Betydning, ikke blot som Forjættelse om Frelse i Tidens Fylde, men ogsaa som en Forudsigelse om et Frelsens Arbejde i det Mindste i Forberedelsens Form gjennem Tiderne.

I Gn. 9 formaar Gud sin Pagt med Menneskeheden gjennem dens anden Stamfader, Noah, en Pagt med „alt Kjød", en „evig Pagt". Naar Forjættelsen derefter gjennem Abraham og hans Efterkommere gaar over paa et enkelt, udvalgt Folk, da have vi allerede for seet, at dette ikke ophæver dens universelle Character. Thi i Abrahams Slægt skulle alle Jordens Folk velsignes. Naar Schilo Gn. 49, 10 i LXX betegnes som προσδοκία ἐθνῶν og i Vulgata som expectatio gentium, da er dette fra Tankens Side et fuldkommen skriftmæssigt Udtryk for den Bevidsthed, at Folkene have medtaget gjennem Tiderne en Forventning, der vel kunde kaldes en mer eller mindre tydelig Gjenklang af Urforjættelserne. Det er den samme Tanke, som ligger til Grund for Vulgatas Overjættelse af Hagg. 2, 8: Et veniet desideratus cunctis gentibus. Frelseren skal engang komme som den, paa hvem ikke blot Israel, men paa hvem Folkene have ventet: „Man skal sige paa den Dag: Se, der er vor Gud, denne, som vi ventede skulde frelse os, denne Herre, som vi ventede;

laber os fryde og glæde os i hans Frelse." Vulg.: Ecce Deus noster iste, expectavimus eum, et salvabit nos. Jes. 25, 9.

I selve Hedenskabets Midte optræder Melchisedek som et ærværdigt Forbillede paa den forventede Frelser, Gn. 14, 18 ff.; cfr. Ps. 110, 4; Hbr. 7, 1 ff., og som et Vidne om, at Gud ikke har glemt Folkene, om han end har udseet sig sit Folk i Folkene. — Et andet Vidne er Job. — I en Hednings Mund har Gud lagt de mærkeligste Forjættelser om Frelsen, Num. 24, 17 (Bileam). Kvinder af hedensk Byrd ere optagne i Rækken af Frelserens Stammemødre, Rahab og Ruth, Mt. 1, 5. — Gud forbarmer sig over de syndefulde Niniviter, sender dem Propheten Jonas for at prædike Bod, at de maatte omvende sig, paa det at Herren maatte vende om fra sin Vrede; og Daniel var et udvalgt Herrens Vidne ikke blot for sit Folk, men ogsaa for Babel, den hedenske Verdensstad.

Efter det assyriske og babyloniske Fangenskab vare Jøderne Guds Vidner i Folkene om den forjættede Frelse, saa at Jacob paa Apostelconciliet i Jerusalem kunde sige: Moses har fra gammel Tid i hver Stad dem, som prædike ham, idet han hver Sabbat læses i Synagogerne, Act. 15, 21. Ved det Gamle Testamentes Oversættelse paa det græske Verdenssprog blev denne Aabenbaring tilgjængelig i de videste Kredse.

De Vise fra Østerland, som kom for at hylde den nyfødte Frelser, Mt. 2, ere levende Vidner om, at

der i Hedningeland var dem, for hvem han var expectatio gentium.

Gjennem den hele ved Synden depraverede Tilværelse gaar der en umiddelbar Længsel efter Forløsning fra Forkrænkelighedens Trældom. Kan Apostelen tale om en saadan Længsel allerede i den ubevidste Natur, Ro. 8, 19, da gjælde hans Ord i saa meget højere Grad om den bevidste Skabning, om den faldne, syndende og lidende Menneskehed. Hedningen længes efter den „ubekjendte Gud", hvem han „dyrker uden at kjende ham", Act. 17, 23. Det er vistnok saa, at Gud ikke er langt fra nogen af os; i Kraft af hans Immanens kan det siges, at vi „leve, røres og ere i ham", Act. 17, 27 f. Men i sin Umiddelbarhed er dette endnu kun et metaphysisk Existentialforhold, som er den almene Forudsætning for al Skabningens Tilværelse, for alt Liv og al Virksomhed. I denne Betydning er Gud endnu ikke numen præsens i den Forstand, hvori Slægten behøver ham. Naar Apostelen siger, Act. 17, 26. 27, at Gud i sin Providens har sørget for, at Hedningerne skulde „søge Herren, om de dog kunde *føle og finde ham*" (ζητεῖν θεὸν εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὕροιεν; Vulg: si forte attractent eum aut inveniant), da se vi heri et Udtryk for en Trang til Guds Nærværelse i en *aabenbarings*mæssig *Concretion*, der først realiseredes derved, at Ordet blev Kjød og boede iblandt os, Joh. 1, 14; cfr. 1 Tim. 4, 16; 1 Joh. 1, 1 (hvad vi have hørt, hvad vi have seet med vore Øine, hvad vi have beskuet og vore Hænder følt paa, nemlig om Livsens Ord) — „boede" iblandt os,

ikke for derefter at forlade sin Kirke, men for at bo i dens Midte i en ny Form gjennem Eucharistiens helligste Mysterium. Her, i Incarnationens og Sacramentets Mysterium, er det højeste dennesidige Maal for Hedningens Trang til at „føle og finde" Gud som numen præsens.

Paa mange Maader, gjennem Historiens, Naturens og Samvittighedens Vidnesbyrd, Act. 17, 26; Ro. 1, 18—20; 2, 14. 15 søger Gud at vække og vedligeholde denne religiøse Trang i Folkene. Derfor ere de „uden Undskyldning" over for Samvittighedens naturlige Morallov, Ro. 1, 19. Og Apostelen kan „ved Sandhedens Aabenbarelse anbefale sig til alle Menneskers Samvittighed", 2 Cor. 4, 2. Samvittighedslivet er den naturlige Forudsætning og det naturlige Tilknytningspunkt for den overnaturlige Sandheds Aabenbarelse.

Naar det derfor heder, at Gud lod Hedningerne „vandre sine egne Veje", Act. 14, 16, da betyder dette, at Frelsens Forberedelse for en Del maatte have en negativ Character, idet der gjennem Syndens Udvikling skulde banes Vej for Syndens Erkjendelse. Typisk i denne Henseende er Parabelen om den forlorne Søn (Lc. 15), der faar gaa til det fremmede Land, hvor han gjør Bekjendtskab med Syndelivets dybeste Skuffelser og smertefuldeste Erfaringer, indtil han gjennem Noden „kommer til sig selv" og beslutter at staa op og gaa til sin Fader. Men at Gud lod Hedningerne vandre sine egne Veje kan ingenlunde betyde, at han absolut overlod Hedningerne til sig selv eller satte dem udenfor enhver Naadens Sty-

relse. Positivt saa vel som negativt skulde Frelsen forberedes, saa at Folkene i Tidens Fylde skulde kunne modtage Frelseren som den, om hvem det heder: Expectavimus eum, et salvabit nos.

Gud har sit „udvalgte Folk" i Verden, som i særlig Betydning forberedes for Frelsen gjennem en overnaturlig Aabenbaring. I Forhold til, hvad dette Folk ved om Gud, kan det derfor siges om Hedningerne, at Gud for dem er den „ubekjendte Gud". Men dels heder det, at Gud „bar over med Vankundighedens Tider", Act. 17, 30; dels er Israel udvalgt, ikke blot for sin egen Skyld, men ogsaa for at være Frelsens Bærer til Hedningerne. Frelsen kommer fra Joderne (Joh. 4, 22).

Dette Folk forberedes gjennem Loven som en Tugtemester til Christum, Gal. 3, 24. Den vækker Trangen til ham, fordi den vækker Syndens Erkjendelse, Ro. 3, 19. 20. Cfr. Gal. 3, 10. 11. 19. Den lærer os, at den Død, hvorunder vi lide, er Syndens Sold, Ro. 6, 23; 2, 9.

Men Israel forberedtes fremfor alt og positivt gjennem Forjættelsen i ligefrem Propheti og typisk Forudfremstilling af ham, som skulde komme, hans Person og hans Gjerning. Det Nye Testamentes Forkyndelse om den Komne forudsætter overalt Forjættelsen om den Kommende. Saaledes Evangelisterne. Se f. Ex. Mt. 2, 5. 15: 3, 3; 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 21, 4; 27, 9. 35; Mr. 1, 2. 3; Lc. 1, 54. 55 (Magnificat); 1, 70—73 (Benedictus); 2, 26. 34; Joh. 1, 23; 41, 45: 12, 38 ff. Saaledes Herren selv. Mt. 22, 43; Mr. 12, 36;

Lc. 20, 42; 18, 31; Joh. 13, 18; Mr. 26, 54; Lc. 24, 25—27. Saaledes Apostlene. Act. 1, 16; 3, 18. 22 f.; 4, 25; 28, 25. 26; Ro. 16, 25. 26; Eph. 2, 20; 3, 5; 2 Ptr. 1, 19.

Den messianske Forjættelse, den directe og den indirecte drager sig i Virkeligheden ogsaa gjennem den hele gamle Pagts Aabenbaring som den røde Traad, uden hvilken vi ikke vilde forstaa Aabenbaringsfolkets Liv. Sin Kilde har den i den universale Forjættelse til Stamfaderen, Gn. 3, 15, og til Noah, Gn. 9. Men den taber heller ikke senere sin universale Character, om den end nærmest gjælder Abrahams Æt. Gn. 12, 1—3; 26, 4; 28, 14; 49, 8—10; Num. 24, 17—19; Dt. 18, 15. 18; 2 Sam. 7, 12. 16; 23, 1—4; Ps. 2; Ps. 16, 10; Ps. 22; 45, 2. 3. 7; 69, 10. 22; Ps. 110; Es. 7, 10—14; 9, 6. 7; 11, 1 ff.; 12, 4; 35, 1. 2; 42; 51, 16; 53; 55, 1 ff.; 61, 1. 2; Jerem. 23, 5. 6; Ez. 34, 23. 24; 37, 24; Daniel 7, 13. 14; Joel 2, 23; Mich. 5, 1 ff.; Zach. 2, 14. 15; 9, 9; 11, 12. 13; 12, 10; 13, 7; Mal. 3, 1; 4, 5. 6.

Som Typer have Kirkens Lærere fornemmelig fremhævet følgende: I Protevangeliet Adam, den „første Adam", forbillede paa Christus som den „anden Adam" i Henhold til Ro. 7, 14 cfr. 1 Cor. 15, 47. Ligesaa har man i Eva som mater viventium seet en Type paa Kirken i Henhold til Eph. 5. De første Menneskers Offere ere allerede en Type paa det store Christi Offer i Tidens Fylde.

I den patriarchalske Tid møde vi Melchisedek som Type ifølge Ps. 110, 4 og Hbr. 5, 6. 7. Han er en Retfærdighedens og en Fredens Konge; han er Guds Præst og bringer Offer. Patriarcherne selv egne sig i flere Henseender til at betragtes som Typer. Særlig har man pegt paa Isak, „Forjættelsens Søn", og paa Joseph, der solgtes af sine Brødre, blev deres Redningsmand og kaldtes Zophnath-Phaneah, Gn. 41, 45.

I den mosaiske Tid optræder Moses typisk som sit Folks Frelser. Som typiske Momenter fra hans Tid fremhæves særlig Passaofferet (1 Cor. 5, 7), Mannaen i Ørkenen (Joh. 6), Vandet, som fremvældede af Klippen (cfr. Joh. 4, 10; 7, 35; 1 Cor. 10, 4), Kobberslangen (cfr. Joh. 3, 14. 15; 12, 32). Ogsaa Josva er en typisk Personlighed. Helligdommen med dens Ceremonier vare Forbilleder paa den christne Kirke med dens Cultus (Hbr. 8, 9).

Præstedømmet var typisk, navnlig var Ypperstepræsten en levende Typus paa Christus som Ypperstepræst, og Pagtesarken med Propitiatoriets gyldne Laag og Herrens Herlighed i Skyen derover var et Symbol paa Guds Boen i sin Kirke med særlig Anvendelighed paa Herrens eucharistiske Nærværelse i sit Hus (numen præsens). Cfr. Hbr. 2. 3. 4. 9, 10.

Christi kongelige Stammefædre David og Salomo vare Typer paa ham som sit Riges himmelske Konge, cfr. Ez. 34, 23. 24; 37, 34; 2 Sam. 7, 12. 16; Ps. 16, 10; Ps. 22 o. s. v.; Zach. 9, 9; Luc. 1, 33.

De gammeltestamentlige Profeter vare Forbilleder paa Christus som Profet. Saaledes allerede Moses (Dt. 18, 15. 18); men ogsaa Elias (man tænke paa hans Himmelfart), som i en anden Henseende ogsaa er Forbillede paa Forløberen (Mal. 4, 5; Mt. 11, 14). Ogsaa Jona og Jeremia ere typiske Personligheder. Jon. 2, 1; Lc. 11, 29; Mt. 12, 39. 40.

Den nærmere Udvikling og Begrundelse af Typologien hører ikke med til vor dogmatiske Opgave.

Hvad der gjælder om den Enkelte, at han behøver en forekommende Naade, idet ingen kommer til Sønnen, uden at Faderen faar draget ham, Joh. 6, 44, det gjælder om Slægten i det Hele. Hedningeverdenen saavel som Israel staar directe eller indirecte paa mange Vis under en guddommelig ledende og forberedende Virksomhed, der kan sees under Synspunktet af Faderens Dragelse til Sønnen.

Capitel II.

Sønnens Forhold til Frelsen.

§ 33.

Jesu Christi Person.

Med Frelsen maa det forholde sig som med Skabelsen, at Virksomheden udgaar fra Faderen og fuldbyrdes ved Sønnen. Thi Sønnen repræsenterer Prin-

cipet for al Guds Selvobjectivering ikke blot trinitarisk indad, men ogsaa aabenbaringsmæssigt udad. Gjennem Sønnen forholder Faderen sig til Verden. For saa vidt er han *Midleren* mellem Gud og Verden allerede uden Hensyn til Synden.

Gaa vi ud fra, at Guds Hellighed og Retfærdighed kræver Fyldestgjørelse for Synden, paa samme Tid som den opretholder Kravet om Lovens Opfyldelse, uden at hans frie Raadslutning til vor Frelse ophæver disse Krav, da maa vi heraf drage den Slutning, at Sønnen til vor Frelse maa *blive Menneske*. Thi dette dobbelte Krav maa han da opfylde paa vore Vegne eller ved en *stedfortrædende* Fyldestgjørelse. Incarnationens Nødvendighed er saaledes objectivt betinget af Forsoningens Nødvendighed.

Se vi hen til Frelsens subjective Virkeliggjørelse, da maa det siges: Skikket til at gjenoprette Livssamfundet mellem Gud og Mennesket er netop den Midler, som i sin egen Person forener guddommeligt og menneskeligt Væsen — *Gudmennesket*.

Incarnationens *Mulighed* er given i vort Begreb om Guds Absoluthed. Hvad der udgjør vort menneskelige Væsen er ikke fremmed for Gud, efterdi han som den Absolute er den, i hvem alle Tilværelsens constituerende Kategorier, saavel de aandelige som de

naturlige, have oprindelig Existens. Derfor kommer vort Begreb om Guds Incarnation ikke i Strid med vort Begreb om hans Uforanderlighed.

1.

a. Verdens Frelse udgaar fra Faderen. Thi i ham have vi overhoved erkjendt principium omnis deitatis. Men den realiseres ved Sønnen, i hvem vi have erkjendt Princípet for al guddommelig Aabenbaring[1]). I ham antage de guddommelige Ideer Concretion, og naar vi have kunnet tale om en kosmisk Gudbilledlighed, da maa denne tænkes formidlet ved Sønnen, i hvem vi have erkjendt Gudsbilledet i absolut Betydning. Det er derfor en christelig Grunderkjendelse, at alt Guds Forhold til Endeligheden formidles ved Sønnen, saaledes navnlig ogsaa Frelsesforholdet. Til det samme Resultat, hvorefter Frelsens Realisation henføres til Sønnen, komme vi ved den dobbelte Betragtning, at Frelsen dels er en restitutio in integrum af den ved Synden fordærvede, dels en Fuldendelse af den ved Skabelsen satte Verden. Den er følgelig paa samme Tid en Restitution og en Fuldendelse af det ved Sønnen satte Verk. For saa vidt er den christelige Erkjendelse af Sønnen som Verdens Forløser og Fuldender kun den ligefremme Consequens af den Erkjendelse, at han er den, ved hvem Verden er vorden. Incarnationens Conveniens som et Verk af Sønnen

[1]) Cfr. § 11, 1. S. 252.

er en gammel Erkjendelse. Bonaventura udtaler den i faa, men vegtige Ord: Nullum magis decet reducere hominem ad divinam cognitionem, quam Verbum, quo se Pater declarat, quod est unibile carni sicut et verbum voci. Nullumque magis decet reducere ad divinam conformitatem, quam eum, qui ist imago Patris. Nullumque magis decet ad filiationem adoptivam reducere, quam Filium naturalem; ac per hoc nullum magis decet fieri filium hominis, quam ipsum Filium Dei. Senere Forfattere have ikke sagt mere i lange Udviklinger.

b. Der er imidlertid den Forskjel mellem Sønnens Midlerforhold til Verdens Skabelse og til dens Frelse, at han i det første Forhold virker som blot Gud, i det andet Forhold som Gudmenneske. Der spørges, om denne Forskjel, om Incarnationen er nødvendig begrundet i Frelsens Væsen.

Man har tildels tænkt sig Guds Menneskevorden i Christo som en nødvendig Consequens af Guds Forhold til Menneskeslægten overhoved, uafhængigt af Synden, og paastaaet, at Christus vilde være bleven Menneske, selv om Synden ikke var indkommen i Verden, „fordi Menneskeslægten kun derved kunde vinde sit organiske Enhedspunkt, Verdensskabelsen sin Fuldendelse og Guds Kjærligheds-aabenbarelse sin Afslutning." I disse Ord har en Dogmatiker[1]) sammenfattet de væsentlige Grunde, som ere anførte for denne Tanke. — Et Tilknytningspunkt for Tanken

[1]) Bring, Den chr. Trosläran. Lund 1876. II. p. 21; cfr. Granfelt, Kristl. Dogmatik. 2 Uppl. Helsingfors 1870 § 51 f.

om Sønnens Menneskevorden uden Hensyn til Synden kunde søges i vor oftere udtalte Erkjendelse af Sønnen som Faderens Aabenbarer. Kun i denne almindelige Sandheds Lys kunne vi erkjende, at der er Salighed for os i Guds Samfund. Han maa blive concret for os, ja, vi tør vel lægge til: Han maa blive synlig for os. Var han for os ingenlunde noget Concretum, var han uden en Aabenbarer i Synlighed, levede han sit Liv evindeligen kun som den usynlige Gud, der bor i et Lys, hvortil ingen kan komme, saa at der aldrig for os kunde blive Tale om nogen Guds Beskuelse, da var der tilvisse ikke for os nogen Salighed i Gud. Vi maa „se ham som han er" for at blive salige i Gud, idet vi ved selve denne Beskuelse „vorde ham lige". Dette vilde imidlertid kun bevise, at Gud for os i Sønnen maa aabenbare sig concret; umiddelbart indeholder det endnu intet Bevis for, at dette Concretum maa være Menneske. Tanken maatte i hvert Fald faa sin Fortsættelse i den Betragtning, at Guds concrete Aabenbarelse for os gjennem Incarnation, som Menneske, staar i god Sammenhæng med, hvad der maatte ansees som Hensigten med hans Aabenbarelse. Thi ikke blot for at vise, hvad han i sig selv er, men hvad han er for Mennesket, den højeste Skabning, antager han dennes Væsen: og Christus er som Gudmenneske paa en Gang det evige, typiske Forbillede for Mennesket — Gudsbilledet i absolut Forstand som Forbillede paa det relative Gudsbillede — hvis Maal er Samfund med Gud, og det mystiske Foreningspunkt af guddommeligt og menneskeligt Liv.

Vi staa imidlertid her over for et Spørgsmaal af rent speculativ Art. Holde vi os til, hvad der tør ansees for aabenbaringsmæssigen sikkert, da maa vi indskrænke os til disse to Punkter: 1) at Gud uden Hensyn til Synden vilde aabenbare sig for os gjennem Sønnen i en Concretion, hvorved han kunde blive Gjenstand for saliggjørende Beskuelse; og 2) det Factum, at Sønnen i hvert Fald er aabenbaret i menneskelig Fornedrelse for Syndens Skyld. Paa hint speculative Spørgsmaal om en Incarnation overhoved uden Hensyn til Synden have vi aabenbaringsmæssigen ikke Adgang til at give noget afgjørende Svar. Intet Kirkesamfund har udtalt sig om Sagen paa nogen for dets Lemmer bindende Maade. Det aldeles overvejende Antal Kirkelærere holde fast ved det allerede af St. Augustin hævdede Princip i denne Henseende: Tolle morbos, tolle vulnera, et nulla causa est medicinæ. Si homo non periisset, filius hominis non venisset. Ligesaa St. Thomas, som paa den ene Side fastholder: Potuisset etiam, peccato non existente, Deus incarnari; men paa den anden Side: peccato non existente, incarnatio non fuisset[1]). Blandt Forsvarerne af Læren om Incarnationens Uafhængighed af Synden nævne vi: Duns Scotus, Suarez, Franz af Sales, Osiander, Nitzsch, Martensen, Rothe o. a.

Spørgsmaalet om Incarnationens Nødvendighed kan imidlertid betragtes ogsaa fra en anden Side. Det har været en udbredt Mening blandt Kirkelærerne, at Christus

[1]) Summa Tom. IV. Qu. I. Art. III, 5.

vistnok er bleven Menneske for Syndens Skyld o: til vor Frelse fra Synden; men at man fra dette Factum ikke uden videre tør drage den Slutning, at Frelsen alene kunde fuldbyrdes gjennem Sønnens Incarnation; man tør ikke a priori paastaa, at der ikke stod noget andet Frelsens Middel til Guds Raadighed, men indskrænker sig til at paapege Incarnationens fuldkomne „Congruens" eller „Conveniens", dens Skikkethed for sit Øjemed. Saaledes Athanasius[1]), Gregor af Nazianz[2]), Augustin: Istum modum, quo nos per mediatorem Dei et hominum hominem Christum Jesum Deus liberare dignatur, asseramus bonum et divinæ congruum dignitati: verum etiam ostendamus non alium modum possibilem deo defuisse, cujus potestati cuncta æqualiter subjacent: sed sanandæ nostræ miseriæ convenientiorem modum alium non fuisse, nec oportuisse[3]). Sunt autem stulti, qui dicunt: Non poterat aliter sapientia Dei homines liberare, nisi susciperet hominem et nasceretur ex femina et a peccatoribus omnia illa pateretur? Quibus dicimus: Poterat omnino, sed si aliter faceret, similiter vestræ stultitiæ displiceret[4]). Saaledes ogsaa Leo den Store og andre Kirkelærere[5]).

[1]) Or. II, contr. Arianos 68.
[2]) Or. IX.
[3]) De Trinit. XIII, 10.
[4]) De agon. christ. 11.
[5]) St. Thomas: Dicendum quod ad finem aliquem dicitur aliquid esse necessarium dupliciter. Uno modo, sine quo aliquid esse non potest; sicut cibus est necessarius ad conservationem humanæ vitæ; alio modo, per quod melius

Sporger man, hvorfor Gud da har valgt det Middel at lade sin Søn vorde Menneske, lide og dø for os, svarer den hellige Bernhard: Cur, inquis, per sangvinem, quod potuit facere per sermonem? Ipsum interroga. Mihi scire licet, quod ita, cur ita, non licet[1]). — En Modstander fandt denne Lære i Satisfactionslærens berømte Talsmand, den hellige Anselm. I sin Bog Cur Deus homo[2]) gjør han gjældende, at Gud vilde give sin Ære til Pris, dersom han opgav Kravet om Satisfaction, der forudsætter Incarnationen.

Den senere, specielt den protestantiske Dogmatik betegner gjerne Incarnationen som en ubetinget Nødvendighed for Frelsen. Man gjør da gjældende, at uden Incarnation vilde enten Satisfactionen være en Umulighed, og Gud vilde, som S. Anselm siger, give sin Ære til Pris ved at tilgive uden at gjennemføre sin Hellighets og Retfærdigheds Krav til Slægten; eller han maatte paatvinge os Frelsen paa en Maade, der vilde komme i Strid med den Erkjendelse, at Gud ikke vil handle med os som ufrie Væsener, ikke vil afficere vor Personlighed ved at neutralisere vor frie Vilje.

---

et convenientius pervenitur ad finem; sicut equus necessarius est ad iter. Primo modo deum incarnari non fuit necessarium ad reparationem humanæ naturæ. Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare. Secundo autem modo necessarium fuit Deum incarnari ad humanæ naturæ reparationem. L. c. Art. II, 3.

[1]) Tract. de error. Abælard. VIII, 20.

[2]) Se navnlig Lib. I, Cap. 12.

Herved ville vi bemerke, at det vistnok er en precær Sag paa Forhaand at ville betegne Feltet for, hvad der er muligt eller umuligt for den guddommelige Almagt og Visdom, navnlig naar der ikke netop er Tale om ethiske Kategorier: Det tor saaledes siges, at det Onde er umuligt for Gud. Men paa den anden Side maa det ogsaa siges, at det i det Mindste synes ubegribeligt, hvorledes Frelsen uden Incarnation skulde kunne realiseres, dersom baade Guds Hellighed og Retfærdighed paa den ene Side og vor Viljes Frihed paa den anden Side skulde hævdes i sin Ufortrænkelighed. Det synes os med andre Ord ikke muligt at indse, hvorledes Frelsen skulde kunne realiseres uden en Forsoning, som paa samme Tid tilfredsstiller Guds Helligheds og Retfærdigheds Krav og tillige i sin Objectivitet giver Mennesket Adgang til et frit Valg i Forhold til Frelsen.

c. Under den Forudsætning, derimod, at Gud kræver Satisfaction af Slægten, er der stor Enighed om Incarnationens Nødvendighed, kun at denne Nødvendighed bliver en necessitas absoluta i deres Øjne, for hvem Satisfactionen selv er en Nødvendighed, men en necessitas conditionata efter deres Betragtning, der blive staaende ved Satisfaktionskravet i dets positive Facticitet.

Skulde Christus virkelig kunne yde Gud Fyldestgjørelse som vor Stedfortræder, da maatte han gaa ind i vor Opgave og yde, hvad der paalaa os som vor Skyld, saaledes væsentligt dette Dobbelte: At opfylde Loven for os og at lide vor Straf. Han maa staa for Gud

som Menneskehedens Repræsentant, som den anden Adam, der sætter en ny Begyndelse i den faldne Slægt. I den anden Adam maa ligesom i den første Adam Menneskeslægten tænkes sammenfattet i en Enkeltpersonlighed.

Christus maatte være sandt Menneske for at kunne opfylde Loven i Menneskets Sted. Fyldestgjørende for Mennesker kunde ikke en Lovopfyldelse være, som ikke skeede af et Menneske. Til Mennesket er Loven udgaaet, og af Mennesket skal den opfyldes. Han maatte dernæst ogsaa være Menneske for at kunne lide Straffen for os. Som blot Gud havde Christus overhoved ikke kunnet lide og dø. Men han maatte være Menneske ogsaa for at kunne lide denne Straf for os Mennesker. Ligesom Kravet om Lovens Opfyldelse er udgaaet til Mennesket, saaledes kræves det ogsaa, at Straffen for Lovens Overtrædelse skal lides af Mennesket. Stedfortrædende for vor Straflidelse kunde derfor Christi Lidelse kun da blive, naar han selv var Menneske.

Vi maa derfor fastholde, at Christus var „sandt" Menneske. Heri ligger nærmest den Erkjendelse, at han var virkeligt Menneske, at hans menneskelige Væsen var en virkelig Syntheſe af Aand og Natur, at han havde et virkeligt menneskeligt Legeme (caro Christi nobis ὁμοούσιος). Han maatte være udrustet med menneskelige Evner, være modtagelig for menneskelig Lidelse og gjennemgaa en menneskelig Udvikling Non est homo perfectus, si vel anima carni vel animæ ipsi mens humana defuerit (St. Augustinus). Til Christi menneskelige Ud-

vikling hører Fornødenheden af Fristelse. Christus vilde ikke være det sande Menneske, dersom han ikke under Fristelse med fri Selvstændighed havde valgt at være Faderen lydig i at virkeliggjøre den sande Menneskетanke, idet han forkastede den falske. Den anden Adam maatte som saadan møde Fristeren og sejre der, hvor den første Adam faldt. Ogsaa hos ham maa den moralske Friheds Evne til ikke at synde (posse non peccare), der forudsætter Muligheden af et Fald, komme til Enhed med den hellige Natur, for hvilken et Fald er en Umulighed (non posse peccare). Naar der er bleven paastaaet, at Fristelsen ogsaa for Christus nødvendig maatte føre til Synd, da strider dette ikke blot mod den hellige Skrifts Lære paa den ene Side om Fristelsens Virkelighed og paa den anden Side om Christi Syndefrihed, men ogsaa mod alt, hvad vi i Almindelighed have erkjendt om det Ondes Forhold til Nødvendigheden. — Grundsætningen, som med Hensyn til Christi Menneskenaturs Fuldstændighed og Virkelighed har været fastholdt lige siden Athanasius, er den, at han maatte paatage sig alt Menneskeligt for at sone for alt Menneskeligt; og var der noget Menneskeligt, han ikke har paataget sig, da maatte der ogsaa være noget Menneskeligt, for hvilket han ikke har staffet Lægedom: τὸ ἀπρόσληπτον καὶ ἀθεράπευτον.

Mellem Christi Menneskelighed og vor maa der overhoved bestaa et Forhold af fuldkommen Consubstantialitet: Den maa efter sin Substans være identisk med vor. Dette er Betingelsen for, at han i Sandhed kan repræsentere vor Slægt. Han har „antaget" (assumpsit)

selve vort menneskelige Væsen. Som „sandt" Menneske maatte Christus dernæst ogsaa være fuldkomment Menneske. Heri ligger nærmest det Negative, at han maatte være uden Synd. Ellers kunde han ikke frelse os fra Synden. Han maatte være syndefri for at kunne opfylde Loven, og han maatte selv tillige være syndefri for at kunne lide vor Straf. Havde han været en Synder, maatte han have baaret Straffen for sin egen Skyld. Som født af Jomfru Maria er han Menneske. Som undfangen af den Hellig-Aand er han tillige uden Synd. Den kirkelige Dogmatik tillægger derfor Christus som et „Prærogativ ved hans Menneskenatur" ἀναμαρτησια inhæsiva, qua Christus omnis peccati proprii tam originalis expers est. Men Christi fuldkomne Menneskelighed kan ikke tænkes indskrænket til det Negative: Syndefriheden. Som det fuldkomne Menneske maa han tillige positivt i sin Person fremstille Virkeliggjørelsen af Guds Hensigt med Mennesket. Paa ethvert Punkt af sin menneskelige Udvikling maa han være det, som Mennesket efter sin Ide skulde være.

En Følge af denne menneskelige Fuldkommenhed maatte det næste „Prærogativ" være, at Christus ikke som vi kunde være underkastet Dødens Nødvendighed. Døden er Syndens Straf. Nødvendig kan den derfor kun være for Syndere. Naar Christus dog maatte dø for os, da kan dette kun fattes som en frit valgt Død for os.

Man har troet af Christi Syndefrihed tillige at kunne slutte, at hans Legeme var Aabenbarelsen af den ideale

Skjønhed. Psalmisten synger om ham som den Dejligste af Menneskens Børn (Ps. 45, 3), og Apostlerne „saa hans Herlighed" (Joh. 1, 14) midt i Fornedrelsen. Men denne Herlighed kan vel forstaaes som en Herlighed for Troen. Dejlig var han for Troens Blik som den fornedrede Frelser, som det Guds Lam, der bar al Verdens Synd. Og naar der paa den anden Side i den hellige Skrift tillige siges os, at „der var ingen Anseelse hos ham" (Es. 53, 2), da bringer dette os til den Indsigt, at Christi Legeme ikke skulde aabenbare Idealets Herlighed i ufordunklet Glans under Fornedrelsen. Over for en saadan Skjønhed vilde Troen have været overflødig. Dette maa erindres, naar den ældre Dogmatik, vistnok ikke uden Ret, fremhæver en vis singularis animæ et corporis excellentia som et Prærogativ ved Christi menneskelige Natur.

d. Et blot Menneske kunde dog ikke forløse os (cfr. Ps. 49, 8). Vor Frelser maatte ikke blot være sandt Menneske, men ogsaa sand Gud. Havde han kun været Menneske, da havde han allerede for sin egen Del været forpligtet til at staa under Loven. Hans Lovopfyldelse havde da kun været fyldestgjørende for ham selv, men ikke for os. Han er vistnok „født under Loven" og er for saa vidt individuelt forpligtet. Men han havde ikke behøvet at lade sig føde: hans Menneskevorden er ingen Act af Nødvendighed, men en fri Naadesact. Deri ligger den Mulighed, at hans menneskelige Lovopfyldelse kan faa vicarisk Betydning. Derimod kan ikke Christi Lovopfyldelses vicariske Betydning søges directe i hans

Guddom paa den Maade, at han — uden Forpligtelse — som Gud stiller sig under den for Menneskene bestemte Lov og opfylder den som Gud. Det Vicariske for Mennesker ligger ikke i, hvad han gjør som Gud, men netop i, hvad han gjør som Menneske. — Det samme gjælder om Fyldestgjørelsens andet væsentlige Moment, Straflidelsen. Her stiller Sagen sig saaledes: Havde Christus som blot Menneske, om end uskyldigt Menneske, men uden tillige at være Gud, paataget sig Syndens Straf, da havde han dermed ikke kunnet gjøre Fyldest for Slægtens adækvate Strafskyld. Men dette maa ikke forklares saaledes, som det stundom sker: Som Gud maatte Christus udgyde sit Blod, som Gud maatte han dø, for at hans Lidelse kunde have „en evig Forsoningskraft" d: den uendelige Kraft og Gyldighed, der svarer til Slægtens Skyld. Thi om end Christi Guddom paa Grund af dens Forening med den menneskelige Natur i Personens Enhed ikke kunde være ligegyldig ved eller fuldkommen uberørt af Lidelsen og Døden, om det end maa siges, at hans guddommelige Natur var med og maatte være med ogsaa i Lidelsen og Døden, saa maa det dog, naar der skal tales egentligt og nøjagtigt, om Gud siges, at han „ikke kan lide og dø". Men hertil kommer: Selv om vi tænkte os, at det i aller egentligste Forstand om Christus kunde siges, at han har lidt og er død som Gud, saa vilde jo en saadan Lidelse og Død ikke kunne blive forsonende for os. Var det egentlig derpaa, det kom an, at Christus har lidt og er død som Gud, da vilde dette netop ikke kunne tjene os Menne-

sker til Frelse som en stedfortrædende Lidelse og Død for os. Det, hvorpaa det meget mere for os egentlig kommer an, det, som alene kan tjene os, fordi det alene kan træde i Stedet for, hvad der paalaa os, det er netop, hvad Christus har gjort og lidt som Menneske. Han ere død som Menneske. Derfor kunde han dø for Mennesker. 2 Cor. 5, 15: „Dersom en er død for alle, da ere alle døde." Men disse alle ere Mennesker. Derfor maatte ogsaa den ene, som døde for dem, dø som Menneske. Denne Opfatning støtter sig ikke alene derpaa, at den for den christelige Tænkning synes at maatte følge med Nødvendighed af Fyldestgjørelsens Væsen. Men den har ogsaa Skriftens udtrykkelige Ord for sig. 1 Ptr. 3, 18 heder det saaledes: „Han, som vel led Døden efter Kjødet, men blev levendegjort efter Aanden." Hvordan man end opfatter Udtrykket „Kjødet" (σάρξ) her, saa maa det i hvert Fald sigte til Menneskenaturen og kan ikke sigte til eller bruges om den guddommelige Natur. Det er klarlig Apostelen om at gjøre at betragte Christi Død som Menneskesønnens Død. Cfr. Hbr. 5, 7; 2 Cor. 13, 4; 1 Tim. 3, 16.

I hvilken Betydning er da Christi Guddom en nødvendig Betingelse for, at han kunde bøde for vor Strafskyldighed med sin Lidelse? Vi maa søge Svaret paa dette Spørgsmaal i Begrebet om Slægtens Strafskyldighed. Det maa antages, at der til Slægtens Brøde svarer en Straf, som et blot og bart Menneske som saadant ikke vilde kunne bære. Anderledes med Christus. Han led vistnok som Menneske; men Straffens forfærde-

lige Vegt kunde han bære, fordi hans Menneskelighed selv blev baaren og opretholdt ved hans Guddom. Det var Guddomsnaturen i ham, som gav hans Menneskenatur Kraften til at bære Slægtens Straf uden at knuses under den.

e. Gudmenneskets eller Guds Menneskevorden er altsaa en Nødvendighed, for saa vidt som vor Frelse er betinget af, at Guds lovgivende og straffende Retfærdigheds Krav til Slægten sker Fyldest. Herved have vi imidlertid kun betegnet Forholdets objectivt formale Side. Ved Fyldestgjørelsen af Guds Retfærdigheds Krav vorder ganske vist Frelsens objective og formale Betingelse sat. I Kraft deraf er den Enkeltes Forløsning bleven en Mulighed. Det staar imidlertid tilbage at overbevise os om, at Incarnationen svarer nøje til vor Trang til Frelsens reale subjective Virkeliggjørelse. Vort Behov som Syndere er Gjenoprettelsen af Menneskets personlige Livssamfund med Gud. Behøves dertil en Midler, da er det indlysende, at ingen Midler er saaledes skikket som den, der selv i personlig Existens er den levende Enhed af Gud og Menneske, θεάντροπος, Et med Menneskeheden og Et med Gud. Derved er Christus i Sandhed og Virkelighed sat som et Tilværelsescentrum, hvortil hele den faldne Slægt maa komme i personligt Forhold for at hente Gyldighed for sin Tilværelse. Gjenoprettelsen af vort personlige Livssamfund med Gud fuldbyrdes da derved, at vi faa Del i Gudmenneskets Liv og Væsen. Er han det sande Menneske, paa samme Tid som han er den sande Gud, da er

Delagtiggjørelsen i hans Liv og Væsen paa en Gang en Restitution af det sandt Menneskelige, af Menneskenaturen i dens Idealitet, og en Delagtiggjørelse i „den guddommelige Natur", som i Sønnen møder os, i tilgjængelig Concretion. Havde Christi Gudmenneskelighed kun sin Betydning i Forhold til Fyldestgjørelsens juridiske Krav, da vilde for bestandig den personlige Frelse kun forblive en Mulighed. Til personlig Virkelighed bliver Frelsen for den faldne Slægt først ved et Livsforhold til Mideleren i metaphysisk Virkelighed, der lige saa vel forudsætter, at han er Gudmenneske, som Fyldestgjørelsen forudsætter dette. At frelses er at indføjes i en levende Kjæde, hvis Led gjennemstrømmes af det Liv, der udgaar fra et enkelt Led, fra Gudmenneskет, eller at indpodes i ham som den ædle Vinstok. Derved blive vi vistnok ikke Gudmennesker. Thi Menneskет kan ikke blive Gud, ligesom Gud kan blive Menneske. Men vi blive, hvad vi ere bestemte til at være: Guds Mennesker d: sande Mennesker.

f. For at erkjende Muligheden af Guds Incarnation maa vi gaa tilbage til vort Gudsbegreb. Der gives et Begreb om Guds Enhed, hvorefter han er den livløse, ubevægelige Monas, i hvilken der ikke gives Forskjel, ikke Modsætninger. Han tænkes navnlig som den abstracte Aand, i hvis Væsen der ikke er Rum for noget, som kan kaldes Natur. Seet fra dette Standpunkt bliver Guds Menneskevorden en Forestilling, der er behæftet med den overvindelige Vanskelighed, at man tænker sig Gud gaa over i noget, hvortil der ikke øjnes nogensomhelst

Prædisposition i hans eget Væsen. Han bliver den forandrlige Gud, der indlader sig paa en Metamorphose, som indbefatter Momenter af det, der er absolut nyt og fremmed for hans Væsen. Til denne Betragtning have vi det fornødne Svar i vort Begreb om Guds Absoluthed. Det tor vistnok ikke siges, at Gud er prædisponeret for Incarnationen i den Forstand, at den for ham skulde være et Slags evolutionistisk Nødvendighed. Men det tor siges, at den er en Mulighed, som er given i Begrebet om Guds Absoluthed, efterdi Gud som den Absolute repræsenterer alle Tilværelsens constituerende Kategorier og dermed tillige de Kategorier, der constituere vort menneskelige Væsen lige saa vel i Natur som i Aand[1]). Dette er Sandhedsmomentet i Mystikens Forestilling om Menneskenaturens Væsensenhed med Gud og evige Væren i ham. I Gud have vi erkjendt Præformationer af det, der i Verden aabenbarer sig som Endelighedsmomenter. For saa vidt kan det siges, at der i Gud er en evig Prædisposition for Incarnationen. Den for Menneskets eiendommelige Gudbilledlighed er et betydningsfuldt Moment i denne Forbindelse. I sin Virkelighed er Incarnationen derfor ikke en Overgang til noget, som er saa nyt og fremmed for Guds Væsen, at den ikke kan tænkes uden som en Forandring i Gud, der er i Strid med hans væsentlige Uforanderlighed.

En Forskjel indenfor det ene guddommelige Væsen, som ikke er af ringere Betydning end Modsætningen

[1]) II, 41 ff.

mellem Aand og Natur, have vi fundet i Begrebet om Guds Treperſonlighed. Incarnationens Mulighed betinges ogſaa herved. En guddommelig Monas, ſom ſlet ikke gav Rum for Begrebet om en perſonlig Forſkjel i Gud, vilde vi have vanſkeligt for at tænke os incarneret. Det chriſtelige Begreb om Incarnationen er imidlertid ikke Begrebet om Guds Menneſkevorden i ſin abſolute Totalitet, men om hans Menneſkevorden i Sønnen, i hvem vi overhoved have erkjendt det perſonlige Princip for al Guds Selvobjectivering og i Forbindelſe dermed for al Aabenbaring.

Incarnationen vilde være en Umulighed, derſom den Forſkjel, ſom finder Sted mellem Tilværelſerne, med Nødvendighed medførte deres Uforenlighed. Men dette forholder ſig ikke ſaa. Det meſt Forſkjellige kan forenes i en fælles Tilværelſesform. Det nærmeſtliggende Exempel herpaa er jo Syntheſen af Aand og Natur i den menneſkelige Perſonligheds Enhed. De forſkjellige Tilværelſer kunne forenes, hvor der findes, hvad Skolen har kaldt en proportio habitudinis. Denne finder her Sted paa den ene Side i Guds Magt ſom den Abſolute til at beſtemme alt og paa den anden Side i Menneſkets Anlæg for at lade ſig beſtemme af Gud. Det maa overhoved erindres, at enhver creaturlig Potens i Forhold til Gud er en potentia obedientialis med Modtagelighed for Virkningen af Guds abſolute Magt. Den hele Endelighed lader ſig beſtemme af Gud; derfor er han den, i hvem al Endeligheden er, lever og røres. Han ſtaar i en myſtiſk Forening med den. En ſæregen

Form, som tillige er den højeste Form for dette Forhold mellem Gud og Skabningen, er den hypostatiske Forening af Gud og Skabningen i Incarnationen. Guddommen bliver i denne Forbindelse det Bestemmende og Uforanderlige. Bestemtheden og Forandringen sker med den antagne menneskelige Substans. Den middelalderlige Scholastik udtrykker denne Erkjendelse saaledes: Quædam uniuntur ita, quod fit mutatio in utroque unitorum, ut aqua cum vino; vel in altero tantum, sicut, cum unitur lux solis aëri, lux non mutatur in illa unione nec recipit aliquam dispositionem quam non habuit prius, licet modo sit illuminans et prius non; hoc enim non ponit novam dispositionem in luce, ponit tamen in recipiente, quia modo est illuminatum et non prius . . , Sic dico, quod Verbum non se habet aliter quam prius; sed aliter se habet aliquid ad Verbum quam prius, scilicet humanitas. Saaledes Alexander Halesius.

Overhoved maa det erindres, at Incarnationens Begreb ikke hviler paa Foreſtillingen om det Guddommeliges Degradation, men om det Menneskeliges Exaltation. Ved den menneskelige Substans's hypostatiske Union med Guddommen træder den ind i en Tilværelsesform, som er den højeste tænkelige Realisation af Skabningens almene Anlæg for Gud, af Naturens Bestemmelse for Aanden. Tænke vi os en uendelig Potensation af den Exaltation, som Naturtilværelsen faar ved sin Forening med Aanden i den menneskelige Personligheds Enhed, da har vor Foreſtilling heri en Analogi til det Forhold, hvori

det menneskelige Væsen maa tænkes at komme til Guddommen ved Incarnationen[1]).

g. Efter disse Forudsætninger have vi nu at give en nærmere Betegnelse af den hypostatiske Unions formale Princip, for saa vidt som dette beror paa de Spørgsmaal, som i den theologiske Læreudvikling gjerne ere blevne behandlede under Titelen de modo unionis ex parte subjecti assumentis og objecti assumti.

Vi have allerede ovenfor betegnet den anden Person i Gud som Subject for assumptio carnis. Her have vi endnu at tilføje, at han er dette som Person betragtet, idet vi her maa gjøre gjældende en virtuel Forskjel mellem Personen som saadan og det guddommelige Væsen. Paa samme Tid som det om ethvert af de to Elementer

[1]) Den h. Thomas udtaler om Forskjellen mellem Naturens og den menneskelige Personligheds Modtagelighed (Capacitet) for det Guddommelige: Similitudo imaginis attenditur in natura humana, secundum quod est capax Dei, scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis et amoris; similitudo autem vestigii attenditur solum secundum repræsentationem aliquam ex impressione divina in creatura existentem, non autem ex eo quod creatura irrationalis, in qua est sola talis similitudo, possit Deum attingere per suam solam operationem. Quod autem deficit a minori, non habet congruitatem ad id quod est majus; sicut corpus quod non est aptum perfici animâ sensitivâ, multo minus est aptum perfici animâ intellectivâ, multo autem major et perfectior est unio ad Deum secundum esse personale, quam quæ est secundum operationem. Et ideo creatura irrationalis quæ deficit ab unione ad Deum per operationem, non habet congruitatem, ut uniatur ei secundum esse personale.

i Gudmenneſket kan ſiges, at det er forenet med det andet, kan det kun om det guddommelige Element ſiges, at det *har antaget* det andet; om det menneſkelige Element kan der kun ſiges, at det *er bleven antaget*. Heri ligger et umiddelbart Udtryk for den Erkjendelſe, at vi kun paa Forbindelſens guddommelige Side have at ſøge et ſelvvirkſomt Subject, en ſelvſtændig Perſonlighed, og dernæſt, at Incarnationens Actus udgaar fra Logos ſom Perſon[1]). Incarnationen beſtaar ikke deri, at Guds *Væſen* omſætter ſig i Menneſkets creaturlige Væſen, en Foreſtilling, ſom ikke lader ſig adſkille fra den pantheiſtiſke Foreſtilling (der i ſin Tid var meget yndet), at Incarnationen er Udtrykket for Identiteten af Guddommeligt og Menneſkeligt. Denne *moniſtiſke* Vildfarelſe undgaa vi kun ved at ſlutte os til den gamle kirkelige Erkjendelſe, at Subjectet for Incarnationen (Aſſumptionen) er Logos efter hans guddommelige Perſonlighed, ikke efter hans guddommelige Væſen eller Subſtans. Det guddommelige Væſens ſubſtantielle Omſætning i Menneſkeligt er en moniſtiſk Foreſtilling, ſom altid har ført til Underkjendelſe, ſtundom ligefrem til Fornegtelſe af den hiſtoriſke Chriſti virkelige Guddom. Vi ville finde den igjen i den moderne Kenoſismus, ſom det dog her endnu ikke er Stedet til at omhandle. Tænker man ſig overhoved paa en eller anden Maade det guddommelige Væſen *forvandlet* til Men-

[1]) Den kirkelige Scholaſtik betegner derfor den unitio naturarum, hvorved Incarnationens unio personalis ſættes, ſom en actio divina, qua filius Dei naturam humanam in utero virginis Mariæ in unitatem suæ personæ assumpsit.

neskeligt, da er det Guddommelige absorberet af det Menneskelige, og man er kommen ud over Grændserne for det Begreb, der udtrykkes ved Formelen: Gud bliver Menneske. I Modsætning hertil har det lige til den nyeste Tid været courant kirkelig Erkjendelse, at Enheden i den guddommelige Syntheſe er en personlig og ikke en væsentlig. Det maa aldrig tabes af Syne, at det incarnerede Subject altid er og bliver identisk med det præexisterende Subject, Logos's evige Personlighed, hvilket vi tilfulde ville finde stadfæstet ved den hellige Skrifts Terminologi. I Strid med denne Terminologi og i Modsigelse med Begrebet om Christi uforanderligt guddommelige Væsenstilværelse kommer man ved enhver Foreſtilling, som fører til Tanken om Væsenets Forvandling fra guddommeligt til menneskeligt. Den historiske Christus er for denne Betragtning ikke identisk med Guds evige Søn, som var før al Verden.

Correlatet til den monistiske Foreſtilling om det guddommelige Væsen som Assumptionens Subject er den dualistiske Foreſtilling om en menneskelig Personlighed som Assumptionens Object. Her forsvinder den courante kirkelige Ide, at Gud i Christo antager menneskelig Natur eller Væsen for at give Plads for den Foreſtilling, at Gud i Christo indgaar en Forbindelse med en menneskelig Person, en Forbindelse, som da ikke længere kan fattes i organisk, metaphysisk Inderlighed (perichoristisk), men snarere kun i mechanisk Forstand eller i det Høieste som et Slags moralsk Union af to Personligheder. Theologerne have derfor betegnet Christi Menneskenatur

som anhypostatisk d: Assumptionens Object er det menneskelige Væsen som saadant, men ikke en actuel menneskelig Personlighed, hvorved der vilde blive to Personer i Christo. Herved har man imidlertid altid reserveret sig mod enhver apollinaristisk Forestilling om det Menneskeliges Forkortelse i Christi Person, som om han var uden menneskelig Sjel eller uden menneskelig Nous. Tanken er ikke, at noget væsentligt Menneskeligt mangler. Essentielt ere alle de Momenter tilstede, som constituere det menneskelige Væsen, baade aandeligt og legemligt. Og her gjælder da den gamle Regel: perfectio rei ex essentia, non ex subsistentia æstimanda est. Vi maa tænke os, at de menneskelige Personligheds-Momenter ikke virtuelt actualisere sig saaledes til selvstændig personlig Subsistens, at vi i Christo faa en Dobbeltpersonlighed af Gud og Menneske. Vilde man derimod tænke sig den menneskelige Personlighed som en udskilt Del af Væsenet, da vilde man ikke kunne opretholde Begrebet om Christi Menneskenaturs Integritet. Men en saadan Forestilling om Væsenets Delelighed vilde ogsaa støde an imod al sund Anthropologi. Neppe har nogen i dette som i andre Stykker talt saa directe og adækvat ud af Kirkens inderste Bevidsthed som d. h. Thomas, der imødegaar Beskyldningen for apollinaristisk Christologi i knappe, men vegtige Ord[1]).

[1]) Ad secundum dicendum, quod naturæ assumptæ non deest propria personalitas propter defectum alicujus, quod ad perfectionem humanæ naturæ pertineat, sed propter additionem alicujus, quod est supra humanam naturam, quod

Dette er Læren om det formale Princip for Christi assumptio carnis baade til den ene og den anden Side, saaledes som den i Tiden er voxet organisk ud af Kirkens Liv, af dens christologiske Bevidsthed. Vi tilføje endnu, at dette Begreb om assumptio ikke maa fattes til Fortrængsel for det sikre bibelske Begreb om, at Gud i Christo virkelig bliver Menneske. Han „antager" ikke blot Menneskenaturens Skikkelse eller dens Accidenser; han antager den virkelig saaledes, at han „bliver" Menneske, bliver „Kjød". Men ligesom den præexisterende Persons Identitet med sig selv vilde ophøre ved en Assumption, hvorved Guds Væsen forvandledes til Kjød, saaledes vilde den incarnerede Persons Enhed ophæves ved en Assumption, hvorved Menneskenaturens Personlighedsbestemmelser actualisere sig i selvstændig Personlighed. Logos er Menneske, fordi han har optaget samtlige disse Bestemmelser i sin Guddomstilværelses personlige Enhed. Mennesket Jesus Christus er Gud, fordi alle dette Menneskes Væsensbestemmelser ere optagne i Logos's ene Personlighed.

Men ligesom paa den ene Side de menneskelige

est unio ad divinam personam. Ad tertium dicendum, quod consumptio ibi non importat destructionem alicujus, quod prius fuerat, sed impeditionem ejus, quod aliter esse posset. Si enim humana natura non esset assumpta a divina persona, natura humana propriam personalitatem haberet; et pro tanto dicitur persona consumpsisse personam, licet improprie, quia persona divina sua unione impedivit, ne humana natura propriam personalitatem haberet.

Personlighedsbestemmelser saaledes komme til sin Ret i Incarnationen, saaledes paa den anden Side ogsaa de guddommelige Væsensbestemmelser. Thi ikke er det den guddommelige Person i real Uafhængighed af det guddommelige Væsen, som bliver Menneske. Men medens subjectum assumptionis er den guddommelige Person som saadan og kun kan være denne, saa maa det paa samme Tid fastholdes, at denne Assumption sker i og gjennem de Bestemmelser, der constituere hans guddommelige Væsen.

Efter dette Blik paa det formale Princip for Foreningen af de to „Naturer" i Christo, der var fornødent for at constatere begges væsentlige Virkelighed og Integritet, maa vi udsætte til vor følgende Udvikling at betragte Forholdet i dets gjensidige Realitet.

b. Vi vilde imidlertid ikke vinde det fornødne Begreb om Gudmenneskets Constitution, dersom vi bleve staaende ved Betragtningen af de constitutive Elementer som saadanne. Vi have tilbage at betragte den ejendommelige Actus, hvoraf hin Incarnationens unio af Guddommeligt og Menneskeligt er et Product. Den er efter sit Væsen nødvendigvis et Produkt af en dobbelt Action, en actio productiva humanitatis og en guddommelig actio unitiva. Det er dette Dobbelte, som Kirken bekjender: Conceptus de Spiritu Sancto, natus ex Maria virgine.

Vi begynde med den sidstnævnte Bestemmelse, og vi kunne gjøre det uden at collidere med Incarnationsactens Orden, da „natus" her ikke blot betegner den endelige

Act, som Sproget gjerne betegner ved at fødes „til Verden", men den hele Betingelse for Christi menneskelige Vorden, for saa vidt som den er at søge hos hans menneskelige Moder.

Vi skulle ikke her undersøge det Spørgsmaal, om Christi sande Menneskelighed kunde constitueres paa en anden Maade end gjennem Fødsel af en Kvinde. Sikkert er det i alle Fald, at denne Maade at vorde Menneske paa stemmer vel med vore christologiske Forudsætninger: at hans Mennesketilværelse er fuldstændig, at han i alt, ogsaa legemligt, er Et med os, og at han som fremgaaen, ogsaa physisk, af Slægten er fuldkommen skikket til at repræsentere den. Det er i denne Henseende betydningsfuldt, at han allerede i Protevangeliet betegnes som semen mulieris og i Evangeliet som Menneskesønnen.

Christi sande Menneskelighed som født af en Kvinde fordrer, at han er født ex carne Virginis. Hun er hans Menneskenaturs principium materiale i streng Forstand, saa at hun væsentlig paa samme Maade som enhver menneskelig Moder har afgivet den substantielle Betingelse, den fornødne Proles for hans menneskelige Vorden. Der lader sig ikke angive nogen menneskelig Tilblivelsesmaade, hvorved Herrens virkelige og for hans stedfortrædende Fyldestgjørelse fornødne Consubstantialitet med vor Menneskenatur fuldkomnere skulde kunne realiseres.

Men er Christi Menneskevorden saaledes determineret ved et naturligt kvindeligt Princip, saa er den dog og

maatte den være uden Determination af et tilsvarende mandligt Princip: natus ex virgine. Han har ingen menneskelig Fader. Dette afficerer ikke Begrebet om hans sande Menneskelighed. Kunde den første Kvinde være sandt Menneske som tagen af Manden, af den første Adam, uden at hendes Menneskevorden er determineret ved en Kvinde, saa maa ogsaa Kristus, den anden Adam, kunne være sandt Menneske som tagen af Kvinden uden Determination ved nogen Mand. Hvad der aandeligt gjælder om Guds Børn i Almindelighed, det maatte i fuldkommen Betydning gjælde om ham, der ogsaa som Menneske er Guds Søn i eminent Forstand, at han ikke er født af Mands Vilje, ikke af Kjøds Vilje, ikke ex sangvinibus (idet vi herved tænke paa den dobbelte naturlige Determination). Ved den naturligt faderlige Avling er jo selve Personens Existens betinget af „Mands Vilje". Men her tales der for saa vidt ikke om en vordende Personligheds Existens, som den, der fødes eller bliver Menneske, er den ved sig selv præexisterende Logos.

Den nyere Philosophi ser i Læren om Christi menneskelige Fødsel af Jomfruen kun et Symbol paa Ideen om Religionens guddommelige Oprindelse. Mod denne Forestillings historiske Virkelighed anfører den nyere Kritik ikke blot dens Uforenlighed med vor Fornuft og Videnskaben; men den søger ogsaa at tilbageføre den til gammelhedenske, mythiske Forestillinger om Gudesønner, fødte af Jomfruer. Baade i Grækenland og Indien kunne saadanne Forestillinger eftervises. Det er disse Myther, som her ere omplantede paa christelig Grund. Men det

er saa langt fra, at analoge hedenske Forestillinger her kunne nyttes imod den christelige Sandhed, at vi her som andetsteds tage dem til Indtægt for Sandheden. „Den uvirkelige Histories Sammenstemmen med Evangeliets virkelige Historie i den til Grund liggende Idee kan kun tjene til desto mere at vise den christelige Idees Almindelighed og dermed dens Nødvendighed[1]." „Overtroen er selv en Skygge, som den indre Sandhed kaster over Livet."

Efter dette Blik paa Incarnationens menneskelige actio productiva gaa vi over til dens guddommelige actio unitiva[2]), som Bekjendelsen udtrykker ved at betegne Herren som conceptus de Spiritu Sancto. I dette Udtryk er den Erkjendelse udtalt, at medens Incarnationen har sit naturlige, menneskelige Princip i den menneskelige Moder, ved hvis Menneskenatur Herrens gudmenneskelige Vorden paa den ene Side er determineret, saa har den sit overnaturlige, guddommelige Princip i den Hellig-Aand. Aanden er den, ved hvem actio unitiva sker. Den tillægges Aanden «per appropriationem». Ved sin „overskyggende" Aands „Kraft" har Logos forenet sig med Naturbetingelserne i Jomfruens Moderskjød og derved indvirket belivende og formende paa det naturlige Substrat for sin Menneskevorden, som han har antaget af hendes Menneskenatur. Ved denne Aandens Conception skal der altsaa ikke tænkes paa Christi Menneskenaturs Consti-

[1]) Tholuck, Glaubwürdigkeit der evang. Gesch. Hamburg 1837 p. 396.

[2]) Cfr. Scheeben § 225 f.

tution ud af Aandens Substans, tænkt som en semen divinum over for den menneskelige semen materiale. Aanden er overhoved ikke at opfatte som faderligt Princip for Christi Menneskenatur. Vor Herres Jesu Christi Fader er i enhver Henseende Gud Fader og ikke Aanden. Og naar Jomfruen i kirkelig Sprogbrug ofte betegnes som „Aandens Brud", da hviler dette ikke paa Forestillingen om ham som Fader sensu strictiori, men paa Forestillingen om Aandens conciperende Function som virtus generatrix patris.

Fastholde vi dette Synspunkt med Hensyn til det faderlige Princip for Christi Menneskevorden, da have vi heri et Udgangspunkt for Besvarelsen af det Spørgsmaal, i hvilket Forhold actio unitiva staar til Sønnens evige Fødsel af Faderen, generatio æterna. Ved actio unitiva faar Guds præexisterende Søn, om hvem der kan siges: semper pater gignit filium, en udvortes Tilværelse i Tiden; han, i hvem Faderen evigt objectiverer sig ad intra d: indenfor det trinitariske Forhold, bliver ved Incarnationen i Kraft af den samme Faders guddommelige Virksomhed Organ for en guddommelig personlig Selvobjectivering i Tiden, der sammenslutter sig paa den ene Side med det Forhold til Faderen, der betegnes gjennem generatio æterna, og paa den anden Side med det Forhold til Verden, der betegnes ved hans Stilling som Midleren.

Aandens Conveniens som Formidler af actio unitiva har været Gjenstand for indgaaende Betragtninger indenfor den kirkelige Theologi gjennem Tiderne. Man har i

denne Henseende først og fremst gjort opmerksom paa det trinitariske Forhold, at Aanden er den, i hvem Faderen og Sønnen ere Et. Han repræsenterer Principet for Guds levende Væsensenhed. Dertil svarer, at han ogsaa bliver Organet for den Function, hvorved Gud optager Menneskenaturen i personlig Enhed med sig selv. — Man har end videre pegt paa den Analogi, som finder Sted mellem Guds evige Ords Kjødspaatagelse og Menneske-tankens eller det indre Ords Corporisation til ydre Ord. Som den sidste er formidlet ved vor Aande, saa er den første formidlet ved Guds Aand. — Guds Aand, har man videre sagt, er overhoved Livets Aand. Han svævede belivende over Masserne fra Begyndelsen. Ved hans Indaanden eller Indgydelse blev det første Menneske en levende Sjel. Mutatis mutandis har han den samme Function, naar han i hin actio unitiva indgydes eller indaandes i en forhaandenværende Menneskenatur som levendegjørende Princip. Derigjennem bliver han i frelse-historisk Betydning et levendegjørende Princip for Menneskeheden, naar det erindres, at Christus betegner sin Menneskenatur som det Livsens Brød, der er kommen ned fra Himlen for at give Verden Liv. Christi Kjød, have Fædrene sagt, maatte, for at blive Livsens Brød for os, tilberedes ved Aandens Glød.

i. Vi kunne ikke forlade Læren om Incarnationen uden at kaste et Blik paa Christi menneskelige Moder, den hellige Jomfru Maria. Hendes Stilling i Slægten er aldeles eneståaende. I en gammel kirkelig Antiphon betegnes hun som templum Domini, sacrarium

Spiritus sancti, ikke som om dette ikke i nogen Betydning skulde kunne siges om enhver Troende; men om hende maa det gjælde i en ganske særegen Betydning, som Herrens Moder, „Guds Moder", θεοτόκος, og som „den Hellig-Aands Brud". Som saadan er hun eneståaende i Slægten.

Det er med Rette bleven sagt, at det var Israels Opgave ikke at frembringe Christus, men at frembringe Herrens Moder. „Hun var den udvalgte Kvinde i det udvalgte Folk." „I hende er Israels og dermed Menneskehedens gudhengivne Længsel, dens Tro paa Forjættelsen sammentrængt; hun er det reneste Punkt i Historien og det reneste Punkt i Naturen[1])." Ved et guddommeligt, almægtigt Fiat er Skaberverket sat i Tidens Begyndelse. Til et ydmygt Fiat, Lc. 1,38, fra Menneskeheden gjennem denne Kvindes Mund har Gud knyttet sit Frelserverk i Tidens Fylde. Her er det Vendepunkt i Historien, hvor den gamle Pagt faar sin Afslutning og den nye sin Begyndelse. Man har ogsaa fremhævet hendes ejendommelige Forhold til Kirken. Den er jo Herrens mystiske Legeme, som underholdes og næres ved den Menneskenatur, han oprindelig har antaget af hende. Derfor har Kirken alle Dage seet op til hende som sin ypperste Forbederinde blandt alle Guds Helgene, saaledes navnlig ogsaa vor Kirkeafdeling i sin Bekjendelse. Se f. Ex. Form. Conc. S. D. VIII, 24. Apol. Art. XXI. 27 o. a. Stt. — Det Billede af Herrens Moder, som lever i

[1]) Martensen, Dogmatik S. 280.

Kirkens Bevidsthed, har sit bibelske Forbillede navnlig hos Evangelisten Lucas. Vi faa her et sterkt Indtryk af skjøn Menneskelighed. Hendes Tro (Lc. 1, 45), hendes Ydmyghed (1, 48), hendes Lydighed (1, 38), hendes Aands Fryd i Gud, sin Frelser (1, 47) stille hende højt hos Gud. Men skjønnest for os turde hendes Skikkelse være der, hvor vi møde hende under Sønnens Kors som Billede paa den dybeste menneskelige Kjærlighed til Herren i Forbindelse med Kjærlighedens dybeste menneskelige Smerte (2, 35). Ingen har vel elsket Herren som hun; derfor har vel heller ingen lidt for ham saa, som denne Moder led under denne Søns Kors — mater dolorosa. For alt dette skulle alle Slægter prise hende salig fremfor alle Guds Helgene. Denne Saligprisning har sin bibelske Grundtypus: Ave Maria, gratia plena, Dominus tecum, benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui, Jesus (cfr. Lc. 1, 28. 42). Fra det sextende Aarhundrede skriver sig det kirkelige Tillæg: Sancta Maria, Mater Dei, ora pro nobis peccatoribus nunc et et in hora mortis nostræ, der kan betragtes som den romerske Typus for al Helgenpaakaldelse.

Excurs.

Efter sande christologiske Principer kan „Mariologien" aldrig komme til at udgjøre nogen selvstændig Del af den christelige Dogmatik. Spørgsmaalene om Herrens menneskelige Moder have sin Betydning i Henseende til Erkjendelsen af Herren selv og specielt af hans sande

Menneskenatur, og i den Henseende mene vi ovenfor at have udtalt, hvad der strengt taget er dogmatisk fornødent. I den nævnte Forbindelse er der imidlertid navnlig ét Spørgsmaal, som i en saa fremtrædende Grad har været Gjenstand for dogmatisk Forhandling gjennem Tiderne, at det synes at have Krav paa en noget nærmere Opmerksomhed indenfor vor dogmatiske Fremstilling, dette Spørgsmaal nemlig: Kan det antages, at den Kvinde, fra hvem Herren har sin syndefrie Menneskenatur, selv var en Synderinde? Dette Spørgsmaal er bleven seet under begrebsmæssigt og under traditionelt Synspunkt. Begrebsmæssigen kan Spørgsmaalet sees i Forhold til Herrens Fødsel og i Forhold til Undfangelsen af den Hellig-Aand. Muligheden af, at Gud kan lade sin Søn fødes af en Synderinde, lader sig ikke benegte. Men man har bemerket, at Begrebet om Herrens fuldt menneskelige Vorden af Maria synes at komme bedre til sin Ret ved den Antagelse, at Helligelsen gjaldt hende, end om den først gjaldt Fosteret. Men hvad man især har gjort gjældende for den Anskuelse, at Herrens Moder ikke har været en Synderinde, er Begrebet om Undfangelsen af den Hellig-Aand, fordi dette Begreb forudsætter en Forening mellem Guds hellige Aand og Maria, der ikke har noget Sidestykke med Hensyn til Livs- og Personhengivelsens Inderlighed. At Guds Aand, at den hellige Gud selv paa denne Maade skulde kunne forene sig med noget Urent, noget i sig Vanhelligt, har man fundet lidet tænkeligt. Denne Betragtning, som snarere sigter til, hvad der maa antages for

convenient, end hvad der skal antages for begrebsmæssigen nødvendigt, har medført, at den hellige Jomfru er bleven tænkt som Gjenstand for en speciel gratia consecrans, sanctificans, som en persona sacra et sancta. Var Betragtningen derimod den, at Herren for at være fri for Arvesynd nødvendigen maatte fødes af en Kvinde, der selv var fri for Arvesynd, da kunde der indvendes, at det samme maatte gjælde ved denne Kvindes Fødsel o. s. v. — in absurdum. Som Analogier nævner man gjerne Johannes Døberens Annammelse af den Hellig-Aand i Moderslivog det lille Barns Gjenfødelse i Daaben. — Spørge vi Traditionen, da vide vi jo, at den i altid stigende Styrke gjennem Tiderne har udtalt sig for, at Herren ikke er født af en Synderinde, ja at hun selv er undfangen uden Arvesyndens Besmittelse, en Opfatning, der i vor Tid i den romerske Kirke er bleven fixeret („defineret") som et formeligt Dogme om immaculata conceptio Beatæ Virginis Mariæ[1]). Psychologisk har man fundet det lettere at antage en underbart helligende Indgriben fra Guds Side ved denne Personligheds Vorden, dens ubevidste Undfangelse i Moders Liv, end at antage en momentan Helligelse af den bevidste og villende, actuelle Personlighed i Christi Conceptions Øjeblik, idet

[1]) Bullen «Ineffabilis Deus» af 10 Decbr. 1854: Pronunciamus et definimus, doctrinam, quæ tenet beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suæ conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuito meritorum Christi Jesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpæ labe præservatam immunem, esse a Deo revelatam.

man i sidste Tilfælde vil have vanskeligt for at holde magiske Forestillinger borte. Dernæst har man sluttet sig til en i sig selv ærværdig Tradition.

Den hele gammelkirkelige Betragtning paa dette Punkt fremgaar af en enfoldig og kraftig Opfatning af Christi Menneskenatur og hans rent menneskelige Forhold til sin Moder, som har sit Værd i Modsætning til senere Tiders mindre concrete, mere abstract forflygtigende Betragtning af Herrens menneskelige Personlighed og dens Forhold. Den lutherske Dogmatik synes ikke at have nogen Interesse af at optage nogen principiel Controvers med Hensyn til selve Indholdet af dette Lærepunkt. Den kan lade Antagelsen af Mariæ ubesmittede Undfangelse efter sit Indhold staa ved sit Værd. Læren om Arvesynden afficeres ikke derved. Den her antagne Undtagelse i Kraft af Guds undergjørende Almagt er efter sin Natur enestaaende[1]). Det lader sig overhoved ikke indse, hvorledes Antagelsen af en ærværdig og efter sit Indhold ikke usandsynlig Tradition i dette Stykke skulde kunne afficere noget Princip for Troen eller Livet. Lige over for dette Plus i Troesindholdet staar der et Minus af mer end betænkelig Natur; saaledes naar Negtelsen af Christi Fødsel af Jomfruen taales eller erklæres for dogmatisk irrelevant. — Den lutherske Kirke har i sin Bekjendelse heller ikke stillet sig forkastende til Traditionen i dette Lærepunkt. Den har saaledes bevaret og bekjendt sig til den oldkirkelige, let forstaaelige Tradi-

[1]) Cfr. Conc. Trid. Sess. V, 5.

tion, at Herrens Moder „altid" forblev Jomfru; hun (og ikke blot Fosteret) betegnes som „ren og hellig": Filius ita factus est homo, ut a Spiritu sancto . . . et ex Maria, pura, sancta, semper virgine [1]) nasceretur. Art. Schm. I, 4. Hun betegnes som laudatissima illa virgo, vere θεοτόκος, Dei genetrix. F. C. S. D. VIII, 24; dignissima amplissimis honoribus. Apol. Art. XXI, 27. Exempla sua nos intueri et amplecti vult (Deus). Ibid. Beata Maria orat pro ecclesia. Ibid. Luther klager vistnok paa mange Steder i sine Skrifter højligen over Misbrug og Overdrivelser med Hensyn til den Hyldest, der ydes Helgenerne og specielt den hellige Jomfru, Misbrug, der ske til Fortrængsel for Christi Ære og hans sande Tilbedelse. Men paa samme Tid har Luther i alt Væsentligt fastholdt den traditionelle Mariologi efter dens Indhold [2]).

[1]) Dette semper virgo finde vi symbolsk fixeret allerede ved Conc. Lateran. 649 Can. 3, hvor det blandt andet heder: permanente et post partum ejusdem virginitate.

[2]) Om »semper virgo» heder det: „Diesen Artikel müssen wir wahr sein und bleiben lassen, daß Maria ist eine reine Jungfrau gewesen vor der Geburt, in der Geburt und nach der Geburt, und bleibet ewiglich eine reine Jungfrau." Werke. Erl. 35, 38 cfr. 29, 46. Var hun en Synderinde? Derom heder det i Kirkepostillen: „Denn kein Weib ist so heilig, ist auch keine gewesen, wird auch keine kommen, die da die Frucht ihres Leibes gebenedeiet gebäre; sintemal keine ohne Lust und Sünde empfähet . . . Das wollen nu diese Wort, da der Engel Gabriel zu ihr saget: Gebenedeiet bist du unter den Weibern. Denn man könnte zu ihr nicht sprechen: Gebenedeiet bist du, wenn sie je unter der Vermaledeiung gelegen wäre; es war auch recht und billig, daß diese Person ohn

Hvad der giver Læren om Mariæ ubesmittede Undfangelse dens Betydning som Controverspunkt er derfor ikke saa meget denne Læres Indhold som dens kirkelige „Definition" eller Proclamation som en Læresætning «de fide», et kirkeligt Dogme, der skal troes af alle Christne under Anathem. Dette beror paa et Kirkeprincip, der er forskjelligt fra vort, Principet om Kirkens Magt til at erklære Indholdet af en kirkelig Tradition for

---

Sünde enthalten wurde, von welcher Christus nehmen sollte das Fleisch." Ibid. 15, 56. 58 f. Og i samme Prædiken: „Aber das ander Empfängniz, nämlich die Eingiezung der Seele, glaubt man mildiglich und seliglich, daß es ohne Erbsünde sei zugangen; so daß im Eingiezen der Seele sie auch zugleich mit von der Erbsünde sei gereinigt worden und mit Gottes Gaben geziert, zu empfahen eine heilige Seele, ihr von Gott eingegossen, und also den ersten Augenblick, da sie anfing zu leben, war sie ohn alle Sunde . . . Also hält die Jungfrau Maria gleich das Mittel zwischen Christo und andern Menschen." Ib. 58. — Har Luther billiget, at Jomfru Maria og overhoved Helgenerne anraabes om Forbøn? I sit „Magnificat" skriver han: „Anrufen soll man sie (die Jungfrau), daß Gott durch ihren Willen gebe und thu, was wir bitten; also auch andere Heiligen anzurufen sind", kun at vi ikke tillægge dem selvstændig Magt, men vente Bønhørelsen af Gud og ikke af dem. Ib. 45, 252 f. I Kirkepostillen heder det paa Johannes den Døbers Dag: „Hvad skulle vi gjøre med Helgenerne? Med dem skal du gjøre, hvad du gjør med din Næste. Ligesom du siger til din Næste: Bed til Gud for mig, saa kan du ogsaa her sige: Kjære St. Peter, bed for mig. Du synder ikke, naar du anraaber dem saaledes." Men han vil ikke have dette anseet som en Pligt, der ikke kan undlades uden Synd. Forøvrigt kunne vi først paa et senere Stadium optage til Behandling Spørgsmaalet om Helgencultus i Almindelighed og Bekjendelsens Forhold til den.

aabenbaret Lære: «Pronunciamus et definimus, doctrinam (sc. de concept. immac. B. V. Mariæ) . . . esse a Deo revelatam.»

2.

„Jeg vilde ikke drikke Vand, dersom der ikke var noget af Gud deri", har Mester Eckart sagt. I disse Ord er den sande Tanke udtrykt, at allerede Naturen først har sin Sandhed for os, naar den anskues i Forening med Gud. Kun derved, at han i Sandhed er deri, faar den selv sandt Værd for os. Men Guds Væren i den upersonlige Natur maa være en ufuldkommen Gudsaabenbaring, da den personlige Gud ikke fuldkommeligen kan aabenbare sig i det Upersonlige. Derfor peger Guds Aabenbaring i Naturen fremad mod en højere Gudsaabenbaring, hvorved det, der er anlagt i Naturen, kan vorde fuldkommet. Denne højere Gudsaabenbaring naaes først, idet den personlige Gud træder i Samfund med Tilværelsens højeste skabte Væsen, det personlige Menneske. Med den unio mystica generalis, ifølge hvilken alt er, lever og røres i Gud, kan det personlige Væsen ikke nøjes. Det er anlagt for et højere Forhold, for en unio mystica specialis, der udtrykker et personligt Livssamfund med Gud. Den ved Synden indtraadte Corruption kunde vi betegne derved, at dette sidste Forhold til Gud er tabt, eller at det syndige Menneske er henvist til hint almindelige Naturstandpunkt i Forhold til Gud. Men vi have overbevist os om, at der i den

hele Menneskehed er en mer eller mindre bevidst Længsel efter Restitution af det tabte Gudsforhold[1]), og specielt tillige, at der er bestemte Spor af Forestillingen om Guds Menneskevorden som Betingelse for denne Restitution[2]). Skulde vi betegne den førchristelige Menneskeheds hele religiøse Stræben i en stor, uvilkaarligt frembrydende, men endnu kun dæmrende eller drømmende Fællesforestilling, da maatte vi som det fælles Betegnende for denne Stræben og som det Største, hvortil den ved alle disse Greb efter Gud kan hæve sig, nævne Forestillingen om en Incarnation. I Religionerne støde vi oftere paa den Ide, at Gud bliver Menneske. Men allerede Mangfoldigheden, den idelige Gjentagelse af denne Incarnation — man tænke paa Vishnus forskjellige „Avatarer"[3]) — røber dens fuldkomne Utilstrækkelighed. Andre lade Mennesket vorde Gud: Apotheose. Men naar Grækeren stiller sine menneskelige Gudebilleder paa Alteret og kræver Tilbedelse for dem, fuldbyrder han Egoismens Formaal, idet Mennesket gjør sig selv til sin Gud og dyrker sig selv.

Under al Sandhedens Forvendelse i Østen som i Vesten lader den frembrydende Forestilling om Gudmennesket som Udtryk for Menneskehedens dybe Trang sig ikke miskjende. Men se vi nærmere paa de enkelte Foreteelser af denne Art, da opdage vi, at den saaledes forestillede Midlerpersonlighed ikke tilfredsstiller Ideen om en virkelig

[1]) § 32.
[2]) I, 67 ff. cfr. Forf.s Den ældste kirkelige Apologi S. 34. 66. 99 ff. 105 ff. o. a. Stt.
[3]) L. c.

Enhed af sand Gud og sandt Menneske, fordi Ideen enten har en monistisk eller en dualistisk Baggrund. Det første er f. Ex. Tilfældet med de indiske brahministiske Forestillinger, hvis monistiske Character er os tilstrækkeligen bekjendt. Det andet er f. Ex. Tilfældet med de persiske Forestillinger om Mithra, med Platons Eros og Philos Logos. For den consequente Monisme er det egentlig umuligt at tale om, at Gud bliver Menneske, hvis man ikke derved vil forstaa en immanent evig Proces i Guds Væsen. „Du er Gud, o Menneske", skriver Pantheisten Marcus Aurelius. Den pantheistiske Monisme er som saadan akosmistisk og kjender egentlig kun Begrebet Gud. Og den pankosmistiske Monisme kan lige saa lidt assimilere Gudmenneskets Ide, fordi den fornegter Gudsbegrebet. Dualismen paa sin Side kan kun paa kunstig, mechanisk Maade stille Guddommeligt og Menneskeligt sammen. En organisk Enhed af begge, saaledes som Incarnationens Begreb kræver den, er for Dualismen uigjennemførlig, fordi de to Momenter ere absolut heterogene og kunne kun frastøde hinanden, for saa vidt nemlig, som vi ved Mennesket maa tænke paa noget andet og mere end den naturløse Aand.

De forchristelige Forestillinger tog man delvis med over i Christendommen, saaledes at den ældste Kirke fik en Kamp at bestaa med en Christologi, som efter Omstændighederne underkjendte enten det Guddommelige i Christus, saaledes Ebjonitismen; eller det Menneskelige i ham, saaledes de forskjellige Former af Doketismen.

Alle Ebjoniter anse Christus for en hellig, højt begavet skabt Personlighed. Judaismens Udgangspunkt er det dualistiske, Modsætningen mellem Aand og Natur, mellem Gud og Menneske. Indenfor den judaistiske Ebjonitismus ansees Christus for et af Aanden særlig udrustet, helligt, retfærdigt Menneske. Han ansees enten for Josefs Søn eller for et ved en extraordinær overnaturlig Skabelsesact tilblevet Menneske, der i særegen Grad er udrustet af Aanden enten fra Fødselen af eller ved Daaben. Han ansees for en Propbet af højere Rang; og hans Opgave er at virke ved Lære og Exempel paa Dyd. — Men der gives ogsaa en Form af ebjonitisk Christologi, som har en monistisk, pantheistisk Character, den hellenistiske. Ifølge denne er der vistnok noget Guddommeligt i Christus; men dette er det Guddommelige, som er Menneskeheden overhoved umiddelbart immanent: Fornuften eller Intelligensen. Han er vistnok i fortrinlig Grad udrustet i denne Henseende og staar for saa vidt over den øvrige Menneskehed. Men Forskjellen mellem ham og den bliver dog kun den qvantitativt rigere Udrustning med et guddommeligt Moment. Sand Gud er han heller ikke for denne Betragtning.

Medens Ebjonitismen fornegter Christi sande Guddom, fornegter Doketismen hans sande Menneskelighed. Ogsaa den optræder i forskjellige Former. I sin ene Form anser den Christi Liv paa Jorden som en Theophani. Han er kun Gud, men har til en Tid for sin Gjernings Skyld antaget et jordisk Legeme, en menneskelig Aabenbaringsform, uden at antage Menneskenaturen i

dens Helhed og i Personens Enhed. Navnlig finder man i denne Forbindelse ingen Plads for en menneskelig Sjel. — Heller ikke Gnosticismen ser Muligheden af en Forening af Gud og Menneske i Personens Enhed. Men medens Ebjoniterne af den Grund fornegte Gud i ham, fornegte Gnostikerne af samme Grund Mennesket i ham. Det er for dem en uværdig Forestilling at tænke sig Gud fødes som Menneske og leve et menneskeligt Liv i et materielt Legeme. Christus tænkes som en himmelsk Æon, der er emaneret af Gud, og hvis Legemlighed og Lidelse gjerne reduceres til et Skin. Eller man søger at nærme sig Kirkelæren ved den Forestilling, at Christus fra Himlen har medbragt et pneumatisk Legeme, en himmelsk Menneskelighed (valentinianſk Gnosis), der passerer gjennem den jordiske Moders Organisme paa samme Maade som Lysstraalen, der passerer gjennem et farvet Glas, hvorfra den kun antager en Afflappelse af det rene Lys. — Ogsaa Apollinarismen har en doketisk Christologi. Ifølge Apollinaris har Christus af Maria vistnok antaget det menneskelige Legeme og den menneskelige Psyche som Livsprincip betragtet. Men for en menneskelig Pneuma i ham finder heller ikke den nogen Plads. Logos indtager Aandens Plads i Christus. Sandt Menneske er han følgelig ikke.

Væsentlig den samme Modsætning, som vi have for os i Ebjonitismen og Doketismen, gjenfinde vi i Arianismen og Sabellianismen. Efter Arius er Christus blot Menneske, skabt af Faderen, ikke født af ham; ikke evig, men bleven til i Tiden, af Væsen altsaa forskjel-

lig fra Faderen. Efter Sabellius er Christus kun Gud. Han er ikke blot af samme Væsen som Faderen, men egentlig den samme Person som Faderen: Han er Faderen i en ejendommelig Aabenbaringsform. Forholdet mellem Faderen og Sønnen er Forholdet mellem den skjulte og den aabenbarede Gud. — En falsk Midte mellem disse modsatte Vildfarelser indtager Semiarianismen. Den siger ikke om Christus, at han er forskjellig fra Faderen i Væsen. Den vil heller ikke sige, at han er af samme Væsen som Faderen (Homousi); men den paastaar, at han er af et Væsen, som ligner Faderens (Homoiusi). Han er hverken helt Gud eller helt Menneske, men noget af hvert. Disse Opfatninger stemme ikke med vor Frelses Behov, som udkræver, at Christus paa samme Tid er baade sand Gud og sandt Menneske. Forøvrigt henvise vi til vor Oversigt over disse Spørgsmaals Historie under Trinitetslæren[1]).

Kirken har med Sikkerhed og Klarhed afvist Vildfarelserne til begge Sider og opstillet Definitioner om Christi to Naturers sande Virkelighed og Integritet, som alle Dage have bevaret Katholicitetens kirkelige Gyldighed. Saaledes bekjendes der om Guds Søn i Nicænum (325) paa den ene Side: „Sand Gud af sand Gud; født, ikke skabt, af samme Væsen som Faderen"; paa den anden Side: „som blev Kjød ved den Hellig-Aand af Jomfru Maria og blev Menneske." Paa Synoden i Alexandrien (362) bekjendes der, at Christus er bleven

[1]) Se navnlig II. 202 ff.

Menneske og at han som saadant ikke blot har antaget et menneskeligt Legeme, men ogsaa en menneskelig Sjel[1]). Disse Bestemmelser stadfæstes og udvikles derefter i flere kirkelige Concilier, Synoder og Skrivelser. Saaledes i Constantinopel (381). Den fjerde romerske Synode (378) vedtager Pave Damasus's Anathematismi adversus Macedonianos, Apollinaristas aliosque hæreticos. Anathematizamus quoque eos, qui Sabellii sequntur errorem, eundem dicentes Patrem esse quem Filium[2]). Anath. Arium atque Eunomium, qui pari impietate . . . Filium et Spiritum Sanctum asserunt esse creaturas[3]). Anath. eos, qui pro hominis anima rationali et intelligibili dicunt Dei Verbum in humana carne versatum[4]). I det økumeniske Concilium i Ephesus bestemmes der Can. 2: Si quis non confitetur . . . unum esse Christum cum propria carne, eundem scilicet Deum simul et hominem, A. S.[5]). Can. 5: Si quis audeat dicere, hominem Christum Theophorum (θεοφόρον), id est Deum ferentem, ac non potius Deum esse veraciter dixerit . . . A. S.[6]). Et betydningsfuldt Actstykke i denne Sags Historie er Leonis papæ epistola adversus Eutychen, som senere vedtoges af Fædrene i Chalcedon[7]). Her heder det bl. a.: In integra ergo veri hominis

[1]) Hefele, Conciliengesch. I, 729.
[2]) Denzinger, Enchiridon 1888. No. 24.
[3]) Ibid. 25 cfr. 27. 32. 33.
[4]) Ibid. 29.
[5]) Ibid. 74.
[6]) Ibid. 77
[7]) Ibid. 132 f.

perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris . . . Assumpta est de matre Domini natura, non culpa; nec in Domino Jesu Christo, ex utero virginis genito, quia nativitas est mirabilis, ideo nostri est natura dissimilis. Qui enim verus est Deus, idem verus est homo, et nullum est in hac unitate mendacium, dum invicem sunt et humanitas hominis et altitudo Deitatis. Og i Definitio Concilii Chalcedonensis (451) heder det: Sequentes sanctos Patres, unum eundemque confiteri Filium et Dominum nostrum Jesum Christum consonanter omnes docemus, eundemque perfectum in deitate, et eundem perfectum in humanitate, Deum vere et hominem vere, eundem ex anima rationabili et corpore, consubstantialem Patri secundum deitatem, consubstantialem nobis eundem secundum humanitatem, per omnia nobis similem absque peccato. Hermed er Christi dobbelte Naturs fulde Facticitet kirkeligt fixeret i Dogmedannelsen. I Symbolum Athanasianum have de givne Definitioner faaet videre kirkelig Stadfæstelse.

Begrebet om Christi Menneskenaturs Anhypostasi er navnlig gjennem Petrus Lombardus bleven integrerende Moment i Middelalderens og den følgende Tids kirkelige Christologi. Lombarderen tager sit Udgangspunkt i Christi Menneskenaturs Fuldstændighed og Integritet, idet han slutter sig til Johannes Damascenus[1]).

[1]) Totam ergo hominis naturam, id est, animam et carnem,

3.

Christi virkelige Menneskelighed er skriftmæssigen allerede sikret ved Beretningen om hans Fødsel af en Kvinde. Begrebet finder sin Stadfæstelse ved alt, hvad det N. T. indeholder om hans menneskelige Væsen og Liv. Ordet blev Kjød, Joh. 1, 14. Han er bleven delagtig i Kjød og Blod, Hbr. 2, 14. Han er ikke blot bleven „Menneskers lig", Phil. 2, 7; men betegnes ogsaa som „Menneskets Jesus Christus", 1 Tim. 2, 5. Christi Menneskeliv er underkastet Lovene for den almen-menneskelige Udviklingsproces. Derfor heder det ikke blot,

---

et horum proprietates sive accidentia assumpsit Deus, non carnem sine anima, non animam sine ratione, ut hæretici voluerunt; sed et carnem et animam cum sensibus suis. Unde Joannes Damasc. (De orthodox. Fid. Lib. III Cap. 60) ait: Omnia quæ in natura nostra plantavit Deus, Verbum assumpsit, scilicet corpus et animam intellectualem et horum idiomata. Totus enim totum assumpsit me, ut toti mihi salutem gratificaret. Quod enim inassumptibile est, incurabile est. (Sententt. Lib. III. Dist. 2. Migne p. 249). Alligevel heder det videre hos Lombarderen: Ideo vero non personam hominis assumpsit, quia caro illa et anima illa non erant unita in unam personam, quam assumpserit; quia non ex illa constabat persona, quando illis unitum Verbum est. Nam sibi invicem unita sunt simul cum Verbo. Altera tamen unione invicem unita sunt illa duo, scilicet anima et caro; alia unione Verbo unita sunt. Quia alia est unio animæ illius ad carnem, et alia est unio Verbi ad animam illam et ad carnem. Non ergo accepit Verbum Dei personam hominis, sed naturam; quia non erat ex carne illa et anima illa una composita persona, quam Verbum accepit, sed accipiendo univit et uniendo accepit. Ibid. Dist. V, 4.

at han voxede legemligt, men ogsaa, at han blev sterk i Aanden, Lc. 2, 40; at han gik fremad i Visdom som i Alder, Lc. 2, 52; at han lærte Lydighed gjennem Lidelse, Hbr. 5, 8, gjennem Fristelse, Mt. 4, 1—11; at han blev forsøgt i alt Menneskeligt, Hbr. 4, 15. Jesus har menneskelige Behov. Han hungrer, Mt. 4, 2; han tørster, Joh. 4, 7; 19, 28. Han blev træt, Joh. 4, 6, og trængte legemlig Hvile, Mt. 8, 24. Fordi han har menneskelige Behov, derfor beder han, Mt. 11, 25 f.; Mr. 1, 35; Lc. 11, 1 o. s. v. Hans menneskelige Sjel bevæges af menneskelige Affecter, Glæde, Lc. 10, 21, og Bedrøvelse, Mt. 26, 38; han føler menneskelig Deltagelse, Mt. 9, 36; 11, 29, og udgyder Taarer, Lc. 19, 41.

Denne Jesu Menneskelighed bliver ikke mindre sand og virkelig ved den overnaturlige Maade, hvorpaa den er bleven til. Som født af en Kvinde er han sandt Menneske, og han bliver det ikke mindre derved, at han er født af en Jomfru og undfangen af den Hellig-Aand. Denne hans menneskelige Vorden er allerede betinget af hans personlige Præexistens, Joh. 1, 1.

Som undfangen af den Hellig-Aand er Christus uden Synd: Den Hellig-Aand skal komme over dig, og den Høiestes Kraft skal overskygge dig; derfor skal ogsaa det Hellige, som fødes af dig, kaldes Guds Søn, Lc. 1, 35. Prædikatet ὁ ἅγιος tillægges ham i uindskrænket Forstand. Han er forsøgt i alle Ting i Lighed med os, dog uden Synd, Hbr. 4, 15; cfr. 2 Cor. 5, 21. Apostelen vidner: Der er ikke Synd i ham, 1 Joh. 3, 5;

og naar det heder, at han kom i syndigt Kjøds Lignelse, da ligger heri, at han, som kom i Kjød (Joh. 1, 14), ikke kom i syndigt Kjød, Ro. 8, 3. Derfor kunde han udfordre sine Fiender med Spørgsmaalet om, hvo der kunde overbevise ham om nogen Synd, Joh. 8, 46; og derfor var hans Død for ham en frit valgt og ikke Syndens Sold, Joh. 10, 17 f. Jesus har lært sine Disciple at bede om Syndernes Forladelse. Men for sig selv har han ikke bedet derom. Og hele hans Liv, saaledes som det foreligger i den evangeliske Beretning, lyser os imøde i ufordunklet Helligbed og Renhed. — Mod denne Betragtning kan ikke anføres, at Jesus lod sig døbe, Mt. 3, 13 ff. Thi vistnok betegner Johannes sin Daab som en Omvendelsens Daab til Syndernes Forladelse, Mr. 1, 4. Men vor Frelser var jo ogsaa kommen for at erhverve en Syndernes Forladelse, der for Syndere kun kan formidles ved Omvendelse. Han var kommen for at gjøre det muligt for os at faa Syndernes Forladelse derved, at han som det Guds Lam tog vor Skyld paa sig. Joh. 1, 29. Sin Villighed til at overtage dette Hverv lægger han synligt for Dagen ved sit Komme til Johannes's Daab; og han modtager der Faderens saa vel som Aandens særlige Indvielse til sit Hverv. — Med lige saa liden Ret har man anført Mt. 19, 17; Mr. 10, 18; Lc. 18, 19 som Bevis for, at Christus har fralagt sig Prædikatet „god". For at forstaa Herrens Forhold til hin spørgende unge Mand maa det erindres, paa hvilken Forudsætning hans Svar hviler. Manden havde betegnet Herren som den „gode Mester", paa samme Tid

som han kun ansaa ham for et Menneske som alle andre d: „født af Kjød". Derved lægger han for Dagen sin overfladiske Betragtning af Synden. Han tror det muligt at være god i ren Umiddelbarhed. I sit Svar, at „ingen er god uden en, nemlig Gud", vil Jesus derfor vise ham — ikke at han selv *factisk* ikke er god — men at intet Menneske i ren Umiddelbarhed (hvad han ansaa ogsaa Jesus for at være) er god. Kun Gud er umiddelbart og ved sig selv god. Ville vi blive gode, hvilket vistnok ogsaa var denne Mands oprigtige Ønske, da maa vi blive det ved Gud. Cfr. 2 Cor. 5, 21; Ro. 8, 3.

Som det sande Menneske betegner Herren sig selv ideligen ved Udtrykket „*Menneskesønnen*". For at forklare dette Udtryk har man henvist til Dan. 7, 13 f., hvor det heder, at Propheten ser den forjættede Frelser i Himlens Skyer som en „Menneskesøn". Antager man nu, at dette var bleven staaende Betegnelse for den kommende Messias, saa er denne Jesu Selvbetegnelse identisk med en Betegnelse af ham selv som Messias. Dette kan maaske forholde sig saaledes. Men Spørgsmaalet om Betegnelsens egentlige Indhold er derved kun ført et Skridt tilbage. Thi fremdeles spørges der, hvorfor *Daniel* betegner Messias med det Navn? eller bedre: hvorfor Herren fortrinsvis har optaget denne Daniels Betegnelse af Messias, hvad han har lagt i dette Udtryk „Menneskesønnen"? Det nærmest liggende Svar synes at være dette, at han derved vil betegne sig selv paa en Gang som *virkeligt* Menneske og som det *sande* Men-

neske, ikke blot som et Menneske, men som Mennesket, som den, der er kommen for at realisere Menneskets Ide. Forstaaet paa denne Maade bliver Udtrykket intet mindre end en omfattende Betegnelse for hele Herrens Opgave, naar det nemlig erindres, at denne Realisation af Slægtens Ide er en vicarisk, der kommer den til Gode. Dermed vilde det da ogsaa være forklaret, hvorfor dette Udtryk saa overordentlig hyppigt forekommer i den evangeliske Beretning.

Naar vi have troet at maatte slutte os til den gamle kirkelige Opfatning af Christi Menneskenaturs „anhypostatiske" Character, saaledes som dette Begreb ovenfor er udviklet, da støtte vi os fornemmelig til Skriftens mangfoldige Betegnelser af det incarnerede Subjekt som identisk med den præexisterende Logos. I ham optræder hverken en Dobbeltpersonlighed af Gud og Menneske eller en ny (respective menneskelig) Personlighed, men netop den præexisterende guddommelige Personlighed. I Christo er det Logos selv, som er bleven Kjød, Joh. 1, 14. Det samme fremgaar af alle de Steder, som tale om Herrens „Komme" i Kjød, Sønnens Komme fra Faderen til Verden o. s. v. Se f. Ex. Mt. 9, 13; Joh. 18, 37; Mt. 21, 37; 22, 2; Joh. 8, 42; 5, 36; 10, 36: Ro. 8, 3; Gal. 4, 4.

Med Hensyn til Skriftbeviset for Christi sande Guddom henvise vi til § 10, 3.

Om vi skulde pege paa et enkelt Sted i den hellige Skrift, som fremfor noget andet paa en Gang imødegaar de modsatte christologiske Vildfarelser, paa den ene Side

Underkjendelsen af Christi sande Menneskenatur, paa den anden Side af hans Guddom, da maatte det være Incarnationslærens locus classicus i den hellige Skrift, Joh. 1, 1: „I Begyndelsen var Ordet (o: Christus, se Vers 14), og Ordet var hos Gud, og Ordet var Gud." Kan der siges om Christus, at han var hos Gud, da ligger heri, at Faderen og Sønnen, uagtet Et i guddommeligt Væsen, dog ere to. Dette imod al Sabellianismus, som underkjender den personlige Forskjel mellem Faderen og Sønnen og i Forbindelse dermed Sønnens sande Menneskenatur. Og naar det heder om ham, at han var Gud, da er dette et afgjørende Vidnesbyrd mod al Arianismus.

„Den Hellig-Aand skal komme over dig, og den Højestes Kraft skal overskygge dig", Lc. 1, 35. Med og uden Billede er Incarnationens Hemmelighed her betegnet paa en skjon og tankerig Maade. Ved Overskygningen have vi neppe at tænke paa Fuglen, der udruger sine Æg, men snarere med Fædrene, og i Overensstemmelse med Skriftens Terminologi, at tænke paa Skyen som Bærer for Herrens Herlighed, cfr. Exod. 13, 21 (Skystøtten); 16, 10; Lev. 16, 2 (Skyen over Naadestolen) cfr. Mt. 17, 5; paa Skyen, der kommer med Dugg i Høstens Hede, Jes. 18, 4; paa Skyen, om hvilken det heder: nubes pluant justum, Jes. 45, 8. Særlig har man dvælet ved Billedet af den lydløst og usynligt faldende Dugg med dens belivende og forfriskende Kraft som det fineste Billede, der kunde hentes fra Naturens Rige, paa den himmelske Aands befrugtende Kraft. Billedet svarer noje til den

courante kirkelige Foreſtilling om den guddommelige actio unitiva over for det tilſtedeværende menneſkelige principium materiale.

§ 34.

Fortſættelſe.

For vor Frelſer er det væſentligt at være Gudmenneſke. Dette Reſultat af vor hidtidige Udvikling maa nærmeſt blive det Beſtemmende for vor Erkjendelſe af Chriſti ved Incarnationen ſatte dobbelte Væſen, eller hvad det kirkelige Sprog med et courant, men mindre adækvat Udtryk kalder hans to Naturer, ſaa vel ſom for vor Erkjendelſe af disſe „Naturers" Forhold til hinanden. Om Chriſto lader ſig derfor kun prædicere, hvad der er forenligt med hans Væſen ſom Gudmenneſke. En Beſtemmelſe, ſom er i Strid med et af disſe Momenter eller med deres Enhed i Perſonen, kan ikke tilegnes af den chriſtelige Bevidſthed.

For Gudmenneſket er det væſentligt at være vor Frelſer. Ogſaa denne Sætning reſulterer af vor hidtidige Udvikling, ſom har viſt os, ikke alene at vor Frelſer maatte være Gudmenneſke (under Forudſætning af Satisfactionens Nødvendighed), men ogſaa, at Gudmenneſket er aabenbaret juſt for vor Frelſes

Skyld. Af denne Erkjendelse følger, at enhver Bestemmelse, som prædiceres om Gudmenneskets, skal sees i Lyset af vor Frelses Behov og derfra hente saavel sit Indhold som sin Begrændsning.

For vor Frelser er det væsentligt at formidle vor hele Frelse. Denne fundamentale christelige Erkjendelse kræver her et dogmatisk Udtryk kun af den Grund, at Dogmatiken delvis har forsømt at benytte denne Canon for Erkjendelsen af Christi Person. Det gjælder følgelig ikke blot med den nyere Theologi at erkjende Christi personlige Udrustning for vor objective Frelse, men ogsaa med den ældre Theologi i hans Person at erkjende Princip et for vor subjective Forløsning. Først da er han i Sandhed Kilden til vor hele Frelse, Formidleren af vort hele Livssamfund med Gud.

Med disse Forudsætninger for Øje fastholde vi, at Foreningen af de to Naturer i Christo paa den ene Side ikke er at tænke som en udvortes, mechanisk, paa den anden Side ikke som en Sammenblanding af Naturerne, men som et Forhold af indbyrdes Gjennemtrængning eller Perichoresis. Christus er „én Person i to Naturer".

Af denne Forening følge visse „personlige Udsagn", der gjensidigen betegne den ene Natur med Prædicater, hentede fra den anden, men ingen Forvandling af den ene til den anden.

Men disse Udsagn ere kun mulige under Forudsætning af, at Naturerne realiter meddele saavel hinanden indbyrdes som den ene Person sine Ejendommeligheder. Herved er dog det dobbelte Hensyn at iagttage: paa den ene Side, at Meddelelsen ikke tænkes enten i Strid med vedkommende Naturs Integritet eller i et Omfang ud over Frelsens Behov; paa den anden Side, at Meddelelsen virkelig tænkes i Overensstemmelse med den hele Frelses Behov.

1.

Skulle vi nærmere betegne Virkningen af den saaledes satte Forening af Guddommeligt og Menneskeligt (unio personalis) i Christo eller angive Formerne for vore Forestillinger om Forholdet mellem Christi guddommelige og menneskelige Natur, da maa vi søge et Correctiv i den Erkjendelse, vi have vundet, at Frelserens hele Liv og Virksomhed i Sandhed er Gudmenneskets, og denne Erkjendelse maa gjøres gjældende ikke alene i Almindelighed i Overensstemmelse med Frelsens Behov, men ogsaa i udtrykkelig Overensstemmelse med vor hele Frelses Behov.

Gudmenneskets Begreb opretholdes ikke, dersom man monistisk enten tænker sig det ene Element (den ene „Natur") forvandlet til det andet eller begge forvandlede til et tredje. Christus vilde ikke være Gud, men blot Menneske, hvis Gud i ham skulde tænkes forvandlet til

Menneske, ligesom han omvendt ikke vilde være Menneske, men blot Gud, dersom den modsatte Forvandling havde fundet Sted. Og var Resultatet af den hypostatiske Union et Tredie, substantielt Forskjelligt, da var han hverken Gud eller Menneske, altsaa heller ikke Gudmenneske. Kirken har derfor altid advaret mod enhver Forestilling om Forholdet, der monistisk afficerer Begrebet om „Naturernes" blivende Tohed, mod enhver „Sammenblanding".

Men den har ogsaa altid advaret mod enhver Forestilling, hvorved man dualistisk afficerer Begrebet om Personens blivende Enhed. Dette sker, naar man tænker sig Forholdet mellem det Guddommelige og det Menneskelige i Christo som et mechanist i Stedet for som et organisk, ikke som et Ihinanden, men som et blot Medhinanden af Guddommeligt og Menneskeligt, hvorved Christi Virksomhed i Stedet for at være en gudmenneskelig opløses i en Virksomhed dels af guddommelig og dels af menneskelig Art.

Paa Forhaand bliver altsaa enhver Opfatning af det ved unio personalis satte Forhold mellem det Guddommelige og det Menneskelige i Christo at afvise, hvorved enten Begrebet om „Naturernes" Tohed eller om Personens Enhed afficeres.

Vi tænke os derfor med Kirken Forholdet som en «communio naturarum», en gjensidig „Perichoresis" eller et invicem esse d: invicem inesse af Guddommeligt og Menneskeligt, der har sine Analogier paa den ene Side i det trinitariske Forhold mellem de guddommelige Personer

og paa den anden Side i Forholdet mellem Aand og Natur i den menneskelige Personlighed. Man har ogsaa nævnt Forholdet mellem Ilden og Jernet i det glødende Jern som en Analogi. Ved disse Analogier er dog at merke, at de ere ufuldkomne. Thi vistnok bero de alle paa et perichoristisk Forhold af Momenter. Men i Treenigheden er der Tale om Forholdet mellem Personer indenfor det ene Guddomsvæsen, medens der ved communio naturarum i Christo er Tale om et Forhold mellem „Naturer" (Væsen) indenfor den ene Person. Og medens vi vistnok have erkjendt Forholdet mellem Aand og Natur som et Forhold af uendelig Inderlighed[1]), saa vil dog Forskjellen mellem dette og communio naturarum blive iøjnefaldende ved den Jagttagelse, at de af den christologiske communio naturarum som en consequens verbale følgende «propositiones personales» ikke have noget fuldt Tilsvarende i den anthropologiske Synthese af Aand og Natur. Af Naturernes inderlige Forening i Christo følger nemlig, som allerede den hellige Thomas har sagt[2]), at de concrete Betegnelser af hans Person, som ere hentede fra hans guddommelige Natur, kunne bruges om hans menneskelige Naturs Concretum. Det kan saaledes navnlig siges, at Gud er Menneske. Og omvendt: De concrete Betegnelser af ham, som ere hentede fra hans menneskelige Natur, kunne overføres paa hans guddommelige Naturs Concretum: Dette Menneske er Gud.

[1]) Cfr. § 12.
[2]) Summa III. Qu. 16 Art. 1. 5.

(De abstracte Betegnelser for de to Naturer lade sig derimod ikke saaledes prædicere om hinanden. Medens man altsaa vistnok f. Ex. kan sige: deus est homo, kan man ikke sige: divinitas est humanitas og omvendt.) Men hvor meget vi end i Kraft af vore psychologiske Forudsætninger om den menneskelige Syntheses væsentlige Enhed have vægret os ved at fatte Menneskeaanden absolut „naturlos" og omvendt Naturen absolut aandlos, saa maatte vi dog medgive, at det lige saa lidt lader sig sige om Aanden, at den er Natur, eller om Naturen, at den er Aand, som det lader sig sige ved Billedet af det glødende Jern, at Ilden er Jern eller Jernet Ild. At de combinerede Elementer i den menneskelige Personlighed og i det glødende Jern vedblive at være, hvad de ere, trods Perichoresen har vistnok sin Analogi i den christologiske Perichorese. Thi naar det siges, at Gud i Christo er Menneske, eller at Mennesket i Christo er Gud, da skal dette ikke opfattes, som om han i det ene Tilfælde er ophørt at være Gud og i det andet Tilfælde Menneske. Paa begge Sider er der et Forhold af Concomitans. Men selve hine propositiones personales ere dog ejendommelige for Concomitansforholdet mellem de to Elementer i Gudmennesket.

Vi opfatte følgelig hine courante Analogier med den fornødne Reservation. Psychologisk lader det Ejendommelige ved Christi Bevidsthed sig betegne derved, at Menneskesønnen er sig bevidst som Guds Søn, og at Guds Søn er sig bevidst som Menneskesønnen, et Dobbeltforhold, der aldrig maa tænkes at gaa ud fra hinanden,

men altid at gaa sammen i den gudmenneskelige Personligheds Enhed. Naar de kirkelige Theologer gjennem Tiderne have troet i en vis Betydning at maatte tale om en „dobbelt" Bevidsthed og navnlig en dobbelt Vilje, en guddommelig og en menneskelig, i Gudmennesket og følgelig fastholde en vis Dyotheletismus i Modsætning til Monotheletismen, da skal dette ikke fattes i Modsigelse med deres Lære om Christi Menneskenaturs Anhypostasi, eller at Logos er det virtuelt Persondannende i ham (se forrige §). Den menneskelige Bevidsthed og Vilje fastholdes i Begrebet som noget substantielt Nødvendigt for Menneskenaturens Integritet, men tænkes aldrig at realisere sig som selvstændig actuel Personlighedsbestemmelse, saaledes at det Tilfælde kunde tænkes, at den guddommelige og menneskelige Vilje i Christo gik ud fra hinanden i forskjellige Bestemmelser. — Kirkelærerne have forsøgt at udtrykke Ejendommeligheden ved den her omtalte περιχώρησις ved forskjellige Prædikater: perfectissima, mutua, inseparabilis, ἀσύγχυτος, ἄμικτος καὶ ἄτρεπτος h. e. nullam infert confusionem aut transmutationem. — Som Consequenser af denne Naturernes inderlige Forening fremhæves imod Adoptianismen, at Mennesket Jesus paa Grund af Personens Identitet i Sandhed er filius Dei naturalis, non nuncupative tantum s. adoptione; og imod Nestorianismen, at den hellige Jomfru Maria har „født Gud", er Guds Moder, θεοτόκος s. deipara.

Et Forsøg paa at give en nærmere Udvikling af den Erkjendelse, der er udtrykt gjennem hine propositiones

personales (som en consequens verbale af communio naturarum) foreligger i Læren om communicatio idiomatum som en consequens reale af den samme communio: Den Lære nemlig, at der mellem Christi to Naturer indbyrdes og mellem Naturerne og den ene Person, i hvem de ere forenede, finder Sted en virkelig og indbyrdes Meddelelse (communicatio) af Naturernes Ejendommeligheder (idiomata). Den lutherske Scholastik opstiller i delvis Tilslutning til den ældre tre Hovedgenera af denne Idiomecommunication, der søge sit Udtryk gjennem et Antal saakaldte propositiones idiomaticæ.

Genus idiomaticum eller ἰδιοποιητικὸν: Idiomer, som nærmest tilkomme den ene eller den anden Natur, tillægges den hele, udelte Person. F. Ex. Act. 3, 15 (Livets Fyrste er korsfæstet); cfr. 1 Cor. 2, 8; Joh. 6, 62 (Menneskens Søn var i Himlen); 2 Cor. 13, 4. — For den historiske Fuldstændigheds Skyld hidsætte vi ogsaa de tre saakaldte Species, hvori man inddelte dette Genus, nemlig: ἀντίδοσις, hvor snart Guddommeligt, snart Menneskeligt prædiceres om Gudmenneskets hele Person; dernæst: κοινωνία τῶν θείων, hvor et guddommeligt Idiom prædiceres om Menneskenaturens Concretum; endelig: ἰδιοποίησις, hvor et menneskeligt Idiom prædiceres om Guddomsnaturens Concretum.

Genus majestaticum: Den menneskelige Natur er delagtig i Guddomsnaturens Herlighed. Man gjør dog opmerksom paa den nødvendige Indskrænkning i denne Erkjendelse, at der herved ikke kan blive Tale om Egenskaber, som af den Grund ikke kunne tænkes overførte, at

det vilde indeholde en Negation af det menneskelige Væsen, f. Ex. Evighed, Uendelighed. Men det maa ogsaa iagttages, at der indenfor de guddommelige Egenskaber, der tænkes som Gjenstand for Communication til Christi Menneskenatur, f. Ex. Almagten (cfr. Dan. 7, 13: Mt. 28, 18), Alvidenheden (Joh. 2, 24 f.; 16, 30), Allestedsnærværelsen (Joh. 3, 13; Eph. 1, 22; 4, 10), maa tænkes en Forskjel mellem den Besiddelse af dem, som tillægges Gud ifølge hans absolute Væsen, og den Besiddelse af dem, der tillægges Christo som Menneske. Den sidste maa tænkes begrændset ved Hensynet til Frelsens Behov. Guds Almagt, Alvidenhed og Allestedsnærværelse ere Egenskaber, som ganske umiddelbart tilkomme ham paa Grund af hans evige Absoluthed, og ikke middelbart ifølge nogen Vilje eller derom fattet Beslutning. Men Frelsen beror paa en fri Viljeact i Gud og som Følge deraf ogsaa Christi Menneskeværen. Alt, hvad Kristus er som Menneske, det er han i Kraft af fri Vilje og Beslutning og for vor Frelses Skyld. „Menneskesønnens" Almagt og Alvidenhed som saadan bør derfor tænkes i Relation til Frelsens, til Guds Riges Behov; uden denne Relation staa disse Prædicater om Sønnen for vor Bevidsthed som simple Gjentagelser af de samme Prædicater om Faderen, uden at der lader sig indse nogen Grund, hvorfor de tillægges Sønnen. Det samme gjælder om Allestedsnærværelsen. Der kan ikke blive Tale om Christi Allestedsnærværelse som Menneske som et Forhold, hvorved han umiddelbart per modum naturæ opfylder alt Rum med sit menneskelige Legeme, uden at man opløser Begrebet

om hans ſande Menneſkenatur for at give Plads for Begrebet om en monſtrøs Naturgud. Hans menneſkelige Delagtighed i Guds Alleſtedsnærværelſe kan kun tænkes ſom en Evne til per modum consilii at gjøre ſin Menneſkenatur gjældende overalt, hvor han vil, til Frelſens Behov. — Foruden de nævnte guddommelige Idiomer i deres Communication til Menneſkenaturen omtale Scholaſtikerne fremdeles: Virtus et potestas vivificandi divina et infinita Christo secundum carnem communicata, qua vitam naturalem, spiritualem et æternam in regno potentiæ, gratiæ et gloriæ et potest conferre et etiam confert. Cfr. Joh. 6, 5. 25 ff.; Hbr. 9, 14. — Endelig: Humanæ Christi naturæ communicatus est cultus religiosæ adorationis, ut caro Christi mediatoris eadem adoratione cum divina natura τοῦ λόγου sit colenda et adoranda. Cfr. Joh. 5, 22 f.; Phil. 2, 9; Apoc. 5, 8. — Naar man har ſtillet den Fordring til Theologerne, at de ſkulde anerkjende et Slags genus ταπεινωτικόν, en Indſkrænkning af Guddomsnaturen ved den antagne Menneſkenatur, ſom et logiſk nødvendigt Correlat til genus majestaticum, da have de dertil ſvaret, at derom kan der efter Sagens Natur ikke blive Tale paa Grund af Guds Uforanderlighed.

Den tredie Art af communicatio idiomatum have vore Dogmatikere kaldt genus apotelesmaticum, fordi det „har Hensyn til Chriſti Verk" (ἀποτέλεσμα). Johannes Damaſcenus taler om en κοινωνία ἀποτελεσμάτων, en communio operum officii. Men allerede Leo den Store og efter ham Chalcedonenſe har udtalt Tanken i dette

Genus: Utraque natura agit quod cujusque proprium est cum communicatione alterius. Naar nemlig en Virksomhed af Christus nærmest tillægges den ene Natur efter dens Ejendommelighed, da er den anden ikke at betragte som ledig eller ørkeslos. Den er med eller virker med. Lidelsen og Døden er f. Ex. noget, som er ejendommeligt for den menneskelige Natur. Men den guddommelige Natur er med i Lidelsen som villende, tilladende, understøttende, styrkende, saaledes som vi tidligere have erkjendt[1]). Cfr. 1 Cor. 15, 3; Eph. 5, 2.

Forøvrigt henvise vi med Hensyn til den ejendommelige lutherske Form for Læren om communicatio idiomatum til Schmids Dogmatik § 33.

Om disse Distinctioner er nærmest at bemerke, at de for en Del i Realiteten ikke udsige andet, end hvad der er udtalt i Læren om communio naturarum eller περιχώρησις, hvis man ikke vil reducere de propositiones personales, som deraf lade sig udlede, til noget blot Verbalt, der ingen Realitet har i Gudmenneskets Væsen. Meningen er imidlertid ikke denne, men man skjelner rent in abstracto mellem hine propositiones personales og disse propositiones idiomaticæ saaledes, at hine propositiones skulle staa som en verbal, abstract Form for Tanken, hvormed man ikke vil have deres Realitet benegtet, hvorefter saa de sidstnævnte propositiones skulle udtrykkelig udtale de tilsvarende Realiteter.

[1]) § 33, 1 d.

Grundtanken i Læren om Idiomecommunicationen er saaledes efter sit Indhold lige saa gammel som Læren om communio naturarum og Perichoresen og har samme Berettigelse. Men mod den Form, som den har faaet indenfor den lutherske Scholastik, lader der sig med Føje reise Indvendinger paa flere Punkter.

Blandt de omhandlede Distinctioner forekomme navnlig saadanne, som i sig selv ere enten pleonastiske eller helt overflødige eller uadæquate i sit Udtryk. Saaledes er f. Ex. det første saakaldte „Species" indenfor genus idiomaticum i Virkeligheden aldeles identisk med dette selv. Og de Distinctioner, som gjøres i andet og tredie Species, ere ganske overflødige, naar det betænkes, at de bero alene paa en Skiften af grammatikalsk Subject, medens der med de concreta, hvormed Subjectet betegnes, i Virkeligheden menes det udelte Gudmenneske. Endelig ville vi nævne Udtrykket genus apotelesmaticum som Exempel paa en forfejlet Betegnelse. Det skal tjene til at characterisere dette genus derved, at det har „Hensyn til Christi Verk". Men dette er ingen Ejendommelighed. Thi de have alle, som før erkjendt, Hensyn til det samme Frelserverk.

Det lader sig heller ikke negte, at flere af vore ældre Theologer gjorde sig skyldige dels i Overdrivelser, dels i materielle Ucorrectheder ved Bestemmelsen af de enkelte propositiones idiomaticæ. Saaledes navnlig, naar man forestiller sig Christi Menneskenaturs Delagtighed i den guddommelige Allestedsnærværelse som en umiddelbar, en nuda adessentia corporis Christi i det hele Universum,

hvad der (f. Ex. af Brenz og de schwabiske Theologer) endog i en vis Betydning blev gjort gjældende om Christus i Fornedrelsen. For at undgaa de Reformertes Lære, der kun uegentligt, formedelst en Talefigur, „Alloiosis", tillægger Christus som Menneske guddommelige Prædicater, navnlig for at hævde præsentia realis corporis Christi ved d. h. Nadverd i Modsætning til de Reformertes Tale om, at Christi Legeme nødvendigen er knyttet saaledes til Himlen, at han ikke tillige legemligt kan være paa Jorden[1]), havde Luther her ladet sig forlede til extreme Paastande. I den Protest, som blev nedlagt mod de lutherske Theologers Opfatning af genus majestaticum paa dette Punkt, og som fik sit ensidige og extreme Udtryk i Læren om Alloiosis, var der virkelig et Moment af Sandhed. Vi have ved flere Lejligheder havt Anledning til at gjøre opmerksom paa, at Troen ikke kan undvære Begrebet om Guds særegne, højeste, aabenbaringsmæssige Væren, altsaa hans Væren i Christo, paa et bestemt Punkt i Tilværelsen, til Forskiel fra hans almindelige guddommelige Allestedsnærværelse. „Vor Gud er i Himlene", dette maa for Troen paa Christus som Gudmenneskет nødvendig faa den Betydning, at Christus som Menneske er i Himlene i en Betydning, hvorefter det ikke kan siges, at han er umiddelbart allevegne som Menneske. Men naar denne Sandhed forsøgtes paa reformert Maade, saaledes som det sker ved Læren om Alloiosis,

[1]) Abesse Christi corpus et sanguinem a signis (sc. sacramenti) tanto intervallo dicimus, quanto abest terra ab altissimis coelis.

med andre Ord under Fornegtelse af den ligesaa væsentlige og nødvendige Sandhed, at Christus kan gjøre sin Menneskenatur gjældende, hvor han vil, paa samme Tid som han i særegen Forstand, ogsaa som Menneske, er i Himlene ved Guds høire Haand, da har man skudt langt ud over Maalet, og vi kunne vel forstaa Luthers sterke Advarsel i hans store „Bekjendelse om Nadveren“: „Vogt dig, vogt dig, siger jeg, for denne alloiosis; den er Djævelens Maske; thi den tillaver tilsidst en saadan Christus, at jeg efter det ikke gjerne vilde være en Christen“, medens vi vistnok ikke finde den reformerte Anskuelse saa „fornuftig“, som han synes at have gjort, naar han betegner „Fru Fornuften“, „den gamle Vindmagerinde“, som „Alloiosis's Bedstemoder“. Men Luther synes paa sin Side at være gaaet til det modsatte Extrem, naar han i det nævnte Skrift udtaler sig saaledes: „Men da han nu er et saadant Menneske, som paa overnaturlig Maade er en Person med Gud, og der udenfor dette Menneske ikke findes nogen Gud, saa maa deraf følge, at han ogsaa efter den tredje, overnaturlige Maade er og kan være allevegne, hvor Gud er, og at alt er helt igjennem fuldt af Christus, ogsaa efter hans Manddom, ikke efter den første, legemlige, begribelige Maade, men efter den overnaturlige, guddommelige Maade. Thi her maa du tilstaa og sige: Christus efter Guddommen, hvor han end er, der er han en naturlig guddommelig Person og er ogsaa naturlig og personlig tilstede, som hans Undfangelse i Moders Liv klarligen beviser. Thi skulde han være Guds Søn, saa maatte han være naturlig og per-

sonlig i Moders Liv og blive Menneske. Er han nu naturlig og personlig, hvor han er, saa maa han da ogsaa være Menneske; thi der er ikke to adskilte Personer, men en eneste Person; hvor den er, der er den ene, udelte Person, og hvor du kan sige: Her er Gud, der maa du ogsaa sige: Saa er Menneskет Christus ogsaa der. Og hvis du vilde vise et Sted, hvor Gud var, og ikke Menneskет, saa vilde Personen allerede være delt; thi jeg kunde da med Sandhed sige: Her er Gud, som ikke er Menneske og endnu aldrig er bleven Menneske. Men saadan en Gud vil jeg ikke vide noget af. Thi deraf vilde følge, at Rum og Sted skilte de to Naturer fra hinanden og adskilte Personen, som dog Døden og alle Djævle ikke kunde dele eller rive fra hinanden. Og det maatte blive mig en daarlig Christus, som ikke skulde kunne paa mere end et Sted være paa en Gang en guddommelig og menneskelig Person, og paa alle andre Steder alene være en blot og bar afsondret Gud og guddommelig Person, uden Manddom. Nej, min Ven, hvor du sætter mig Gud, der maa du sætte mig Manddommen med. De lade sig ikke sondre og skille fra hinanden; der er bleven en Person, og den udskiller ikke Manddommen fra sig." I Overensstemmelse hermed fixeredes som orthodox lutherst Maxime den Sætning: Nec λόγος extra carnem, nec caro extra λόγον, sed ubicunque est λόγος, ibi etiam præsentissimam sibi habet carnem. Der var vistnok en Fraction af Orthodoxien, som til en vis Grad indsaa Nødvendigheden af at fatte Begrebet om Christi Menneskenaturs Forhold

til Ubiquiteten under ethisk Synspunkt, saaledes Bajer, som siger: quod Christus secundum illam suam assumtam naturam et cum ea præsens esse possit et quidem præsens sit, ubicunque velit. Der var overhoved dem, som indsaa, at en umiddelbar Coadæquation af Guddommeligt og Menneskeligt ikke lod sig gjennemføre. Dette blev saaledes almindelig erkjendt med Hensyn til Guds immanente Egenskaber i Forhold til Menneskenaturen. Det kan f. Ex. ikke siges, at Mennesket Jesus er evig, og med Hensyn til Relationsegenskaberne erkjendte hin Fraction Nødvendigheden af en eller anden Begrændsning ved Overførelsen, i det Mindste under Fornedrelsen. Men disse Restrictioner ere udsprungne, som vi senere ville faa se, fra Bestemmelser i den ældre Christologi, navnlig Middelalderens. Dernæst ville vi gjøre opmerksom paa, hvad der navnlig viser sig ved Spørgsmaalet om Christi Ubiquitet, at heller ikke de, der reagerede mod de oprindelige Overdrivelser, synes at have fattet Forholdet i dets Renhed og i dets dybe Betydning for Christologien i det Hele, medens de øvrige bleve staaende ved de crasse Forestillinger om Christi Menneskenaturs umiddelbare extensive Ubiquitet, hvorved de ere komne ud af det kirkelige Spor for christologisk Erkjendelse, som med saa megen Klarhed og Finhed var anvist af Kirken i symbolsk fixeret Form ved Ephesinum og Chalcedonense, videre betegnet af Damasceneren og fulgt gjennem hele Middelalderen: og ikke alene ud af det kirkelige Spor var man kommen, men endog i Strid med Kirkens

Bekjendelse[1]), hvorefter Læren om Christi Menneskenaturs umiddelbare Ubiqvitet anathematiseres: Si quis Christum Deum nostrum circumscriptum non confitetur secundum humanitatem, anath. sit. Man har ikke alene været uopmerksom paa disse Foreſtillingers pantheiſtiſke Character, men ogſaa paa den Omſtændighed, at man derved ſaa langt fra opnaaede, hvad der practiſk var tilſigtet, nemlig en Styrkelſe af Sacramentbegrebet over for al forflygtigende Spiritualismus, at man tvertimod ſelv forflygtigede Begrebet om Chriſtusnærværelſens *ſacramentale Ejendommelighed* ved at ſætte den identiſk med al Chriſtusnærværelſe i Skabningen. Det ſynes jo, ſom om Sacramentet ſkulde blive temmelig overflodigt, derſom Chriſtus er at finde overalt i ſamme Betydning ſom der.

Den Erkjendelſe, ſom ſøger ſit Udtryk gjennem Læren om genus majestaticum, og ſom materialiter er nødvendig for at kunne faſtholde, at vi ved at indforlives i Chriſto ſom Menneſke i Sandhed komme i realt Forhold til Gud og de guddommelige Egenſkaber, truer ved den nævnte Opfatning med at ſlaa over i en monophyſitiſk Opløsning af Gudmenneſkets Begreb i Foreſtillingen om Menneſkets Forvandling til Gud. Den ſamme Bemerkning gjælder ogſaa om den uformidlede Maade, hvorpaa vore ældre Dogmatikere tildels have tænkt ſig Almagten og Alvidenheden overført paa Chriſti Menneſkenatur. — Overhoved: I Stedet for at blive ſtaaende ved det kirke-

[1]) Syvende alm. Concil. Nicæa 787.

lige Begreb om Christi Menneskenaturs consortium sedis potestatis et honoris som et Begreb, der maa sees i sin nødvendige Relation til Frelsens Behov paa den ene Side og Treenighedsbegrebet paa den anden Side, gik man efterhaanden stadigt videre i at samle alt Guddommeligt i den Menneskeblevne, i „Jesus", paa en Maade, der begyndte med at afficere Incarnationsbegrebet i monophysitisk Retning og endte med at rokke ved de hellige Grændsestene, som ere givne i Trinitetsbegrebet, idet Hernhutismen og tildels Pietismen i Forestillingen om „Jesus" samlede hele sit Begreb om Gud baade som Skaber, som Gjenløser og som Helliggjører.

Christi Menneskenaturs virtus vivificandi er vistnok et meget vigtigt Begreb. Men den Maade, hvorpaa de samme Dogmatikere tale om vita naturalis Side om Side med vita spiritualis, viser, at de ikke tilbørligen have været opmerksomme paa Frelsens specielle Behov ved denne Sandheds Erkjendelse, eller at de ogsaa her ere inde paa en monophysitisk Identification af Guddommeligt og Menneskeligt.

Endelig er ogsaa deres Erkjendelse af Christi Menneskenaturs Ypperlighed som Gjenstand for Adoration eller cultus religiosa vistnok i sig selv lige saa sand som betydningsfuld. Det har altid været erkjendt i Kirken, at Christus som Menneske maa blive Gjenstand for en virkelig Adoration (λατρεία), saa vist som Menneskет Christus virkelig er Gud: Adoratio Verbi incarnati cum sua carne. Naar der i den kirkelige Praxis forekomme Andagter eller Cultusacter f. Ex. „til Jesu Hjerte", „til

Jesu Saarmerker", da er dette selvfølgelig at forstaa efter Regelen om pars pro toto og Udtrykkene at fatte som symbolske Betegnelser for Jesus i hans Offerlidelse, den indre og den ydre.

Men det er et formelt logisk Fejlsyn, naar en Cultusact fra vor Side regnes med blandt guddommelige Idiomer.

Vi have seet, at der i Tidernes Løb har givet sig christologiske Opfatninger tilkjende, som ikke have fattet Forholdet mellem de to Naturer i tilbørlig Overensstemmelse med det kirkelige Udgangspunkt i Gudmenneskets Begreb, som var det første Correctiv for Erkjendelsen, vi her have troet at maatte opstille. Det næste var dette, at Forholdet paa alle Punkter maatte fattes i speciel Relation til Frelsens Behov. Og vi have seet, at den ældre lutherske Orthodoxi her i enkelte Punkter synes at have sat sig ud over Frelsens Behov. Det staar tilbage at paavise, hvad hele vor nyere Dogmatik i alle Fald kun højst utilstrækkeligt har været opmerksom paa, at den samme Orthodoxi i sin Erkjendelse af Christi Person og Forholdet mellem de to Naturer ikke har taget tilbørligt Hensyn til den hele Frelse.

Reformationens og den derpaa følgende Orthodoxies Interesse var i alle Retninger saaledes beherskt af Hensynet til det reformatoriske Hoveddogme om Retfærdiggjørelsen af Troen alene, altsaa til Frelsen som forensisk Act eller som objectiv Forløsning, at Hensynet til Frelsen som subjectiv Forløsning eller Helliggjørelse i Ordets videre Forstand i vigtige Puncter blev tilsidesat.

Vistnok har man efterhaanden søgt at rette paa dette ved en sterkere Betoning af det Ethiske. Men Udbyttet heraf er atter bleven neutraliseret ved den Maade, hvorpaa det Ethiske er bleven indført, nemlig kun som en nota fidei uden al Betydning i sig selv, som om det Gode ikke var et selvgyldigt Begreb. Derved er den Aare bleven underbundet, som skulde tilføre Betragtningen et fuldere og friskere Liv.

I Christologien har dette givet sig tilkjende derved, at Interessen noget ensidigen har samlet sig om de Momenter ved Christi Person, der kunde tjene til at befordre vor Erkjendelse af hans gudmenneskelige Persons Skikkethed for satisfactio vicaria som Grundlag for vor Retfærdiggjørelse. Det er dog ikke nok at fremstille Christi Person paa en Maade, der tjener til at sikre os Begrebet om Christi Retfærdighed som det Klædebon, der skjuler vor Synd for Guds dømmende Blik. Vi maa ogsaa erkjende Christi Person som «sol justitiæ», et Prædicat, der minder os om den Sandhed, at Christus er udrustet og given os ikke blot for at tildække eller skjule vor Synd for Guds Hjerte, men tillige for virkelig at fjerne Synden fra Synderens Hjerte og Liv, idet han som en Retfærdighedens Sol gjennemlyser og befrugter hans Tilværelse med et nyt Helligheds Livsprincip. Vistnok er den lutherske Scholastik, som vi have seet, ingenlunde fremmed for den Betragtning, at Christi Menneskenatur maa opfattes som formidlende Princip for vor aandelige Levendegjørelse. Vi have fundet Elementer heraf i dens Lære om genus majestaticum, i dens Betragtning

af Christi Menneskenaturs Delagtighed i guddommelige Idiomer, saaledes navnlig ogsaa i den guddommelige virtus vivificandi. Men vi have tillige seet, hvorledes denne Scholastik her var inde paa et Felt, der var forholdsvis fremmed for dens Hovedinteresse, hvad der kom for Dagen ved den ubehændige Maade, hvorpaa den behandlede disse fine Ting, navnlig ved dens Overdrivelser i en Retning, der blev ikke mindre saaretruende for den sunde og livsfyldige Opfatning end den tilsvarende hæretiske Underkjendelse, der skulde imødegaaes. Og vi lægge til: Det Berettigede og Nødvendige, den indeholder af det her omtalte Element, er hentet fra et ældre dogmatisk Standpunkt, navnlig fra Mystiken og de mystiske Elementer i den ældre Scholastik.

Vi tro derfor, at der for vor Tids Christologi foreligger den Opgave at gjenoptage et Begreb, som man har ladet ligge: Begrebet om Christi Menneskenaturs „substantielle Helligelse". Forend vi gaa over til den nærmere Redegjørelse for dette Begreb, ville vi først præcisere dets almindelige Interesse. Det gjælder nemlig at opfatte Gudmenneskets saaledes, at det deraf fremgaar, hvorledes vi ved at komme i Contact med Mellempersonlighedens nærmest til os henvendte Side, den menneskelige, derved eo ipso komme i Contact med Guds væsentlige Helligheds, ikke som en accidentel Bestemmelse, men som en substantiel. Dette synes at være en Betragtning, der er ligesaa dybt begrundet i Frelsens Behov, dersom den virkelig skal naa sit Maal i Menneskets fulde Helligelse, som den har dybe

Rødder i den bibelske Christologi. Med correct Følelse for denne Betragtnings Betydning have de ældre Fædre udviklet sin Lære om θέωσις et sanctificatio carnis Christi, der af senere Kirkelærere er bleven betegnet som en ejendommelig sanctificatio substantialis.

I vor dogmatiske Udvikling indgaar dette Begreb som en nærmere Udvikling af, hvad vi ovenfor have udtalt om Incarnationens Nødvendighed for vor subjective Forløsning[1]) og i nærværende Forbindelse som en særegen Form for Idiomecommunicationens genus majestaticum.

Den guddommelige gratia unionis, hvortil Incarnationen peger tilbage, er som saadan en gratia unctionis: Christus salvet med Aanden — Act. 10, 38 — i enestaaende Betydning som den, der har Aanden „uden Maal", Joh. 3, 34. Denne formale Erkjendelse faar nu en nærmere Bestemmelse med Hensyn til sit Indhold, naar det erindres, at det er Guds Aand som Helligheds Aand, hvormed Christi Menneskenatur er bleven salvet, og det paa en eneståaende, ejendommelig Maade: Han, som er „født af Davids Æt efter Kjødet", er „Guds Søn efter Helligheds Aand" (Ro. 1, 4). Altsaa: Christi Menneskenatur er imbueret med Helligheds Aand uden Maal. Den af Jomfruen Fødte, men af den Hellig-Aand Undfangede er κατ' ἐξοχὴν τὸ ἅγιον, Lc. 1. 35. Denne Erkjendelse faar neppe et mere adæquat Udtryk end ved den Bestemmelse, at hans Menneskenatur er del-

[1]) § 33 I, e.

agtiggjort i Guds substantielle Helligbed som Gjenstand for en ejendommelig, til Frelseverkets Behov svarende sanctificatio substantialis. Ligesom Menneskeaanden med sit ejendommelige Liv gjennemtrænger vor Natur og Legemlighed substantielt i den menneskelige Personlivværelses Enhed og ingenlunde blot som en accidentel Bestemmelse ved denne vor Tilværelse, saaledes bør Christi menneskelige Tilværelse tænkes substantielt bestemt ved Helligbedens Aand i Personlighedens Enhed. Christi Menneskenaturs Helligelse er altsaa ikke at tænke som nogen skabt Qvalitet ved denne Menneskenatur, men beror paa, at selve Logos's Hellig-Aand bor i ham, ikke blot saaledes som han kan siges at bo i ethvert Menneske, der helliges ved Aanden, men saaledes som han alene kan siges at bo i ham, i hvem Logos selv er det virtuelt persondannende Princip.

Et nyt Blik ind i disse Dybder, og dermed tillige en Erkjendelse af, hvorfor Kirkelærerne have givet dette Punkt en fremragende Særstilling indenfor sin Fremstilling af communicatio idiomatum[1]), ville vi vinde ved at mindes Guds Helligheds Væsen[2]). Den er jo Udtrykket for hans Selvhævdelse, der atter beror paa hans absolute Beroen paa sig selv. Som den Hellige er Gud absolut beroende paa sig selv, uafhængig af alt andet end sig selv. Dette er i Virkeligheden ogsaa Betingelsen for, at han i absolut Betydning kan være Kilden til alt Liv,

[1]) Cfr. Scheeben, Kathol. Dogmat. III, 160, overhoved §§ 237, 246. 249.

[2]) II, 63 ff.

fons vitæ. En afledet Kilde forudsætter altid en oprindeligere. Men Guds Liv forudsætter intet Oprindeligere. Han beror helt paa sig selv. Derfor kan Livet alene udgaa fra ham som Urkilden. Han har Livet i sig selv, hvilket Joh. 5, 26 ogsaa siges om den menneskelevende Logos. Fra denne Betragtning falder der Lys over nærværende Lærepunkts Betydning. Er nemlig Christi Menneskenatur delagtig i Guds substantielle Hellighed, da er denne Menneskenatur en selvstændig Frelseskilde, idet den er en selvstændig Livskilde. Han er Livsfyrsten, ἀρχηγὸς ζωῆς, Aab. 7, 15, og som saadan Aarsag til vor evige Frelse, Hbr. 5, 9. Den „anden Adam" er ikke blot som den første en ψυχὴ ζῶσα, anima vivens, men en πνεῦμα ζωοποιοῦν, en spiritus vivificans (1 Cor. 15, 45) som den, hvem Faderen har givet ikke alene at have Livet i sig selv, men ogsaa i absolut Betydning et overleiligt Livs Kraft, Hbr. 7, 16. Fra dette Synspunkt forstaa vi Fædrenes Lovprisning af Christi Menneskenatur som en humanitas deificata, sanctificatrix et vivificata. Et hvert medium salutis, det være Ord eller Sacrament hvorved han gjennem menneskelige Midler og paa menneskelig Maade sætter os i real Rapport i Livsfællesskab med sin sande Menneskenatur, bliver en Kilde, som opvælder for os til et evigt Liv. Det er saaledes en Form af genus majestaticum, som er af den største practiske Betydning, vi have for os i Læren om Christi Menneskenaturs substantielle Helligelse. Forøvrigt er Spørgsmaalet om Christi substantielle Hellighedslivs Overførelse paa os selvfølgelig en Sag, for hvis nærmere Behandling

vor Udvikling endnu ikke giver Plads. Den maatte dog foreløbig berøres, fordi det i sig selv er lige saa berettiget at drage Slutninger fra Christi Midlergjerning til hans Midlerpersonlighed, som at gaa den omvendte Vej. Vi bemerke endnu kun, og fremdeles foreløbigt, at naar vi her have ladet os lede af den Interesse at erkjende Christi Midlerpersonlighed i dens Skikkethed til at overføre paa os Guds Helligheds liv, da reservere vi os paa Forhaand mod den Indvending, at det ikke lader sig gjøre at overføre moralske Egenskaber uden nogen subjectiv Formidling. Det vil sees af vor hidtidige Fremstilling, at her ikke er Tale om blotte „Egenskaber", men om en virkelig Livsmeddelelse, og det vil paa sit Sted vise sig, at her ikke skal tænkes paa nogen subjectivt uformidlet Overførelse.

2.

I forrige Paragraph have vi paapeget de Grundmodsætninger til den kirkelige Erkjendelse, som fra første Færd af gave sig tilkjende paa den ene Side fra dualistisk Hold gjennem Ebjonisme og Arianisme, paa den anden Side fra monistisk Hold gjennem Doketisme og Sabellianisme. Under den videre Udvikling af den christologiske Erkjendelse, som er Gjenstand for vor Betragtning i nærværende Paragraph, fik den dualistiske Christologi sin Fortsættelse i Nestorianismen, den monistiske ligesaa i Monophysitismen. Overhoved er den dualistiske Retning, som fremhæver Naturernes

Forskjel og specielt betoner Begrebet om det Menneskelige i Christo, særlig repræsenteret af den antiochenske Skole, medens den alexandrinske Skole særlig repræsenterer Interessen for Naturernes Enhed med overvejende Vegt paa Begrebet om Christi Guddom, altsaa den monistiske Interesse.

Nestorius slutter sig delvis, i Udtrykket, til den kirkelige Terminologi. Han taler om to „Naturer" i Christo og om en „personlig Enhed", ἕνωσις προσωπικὴ. Men under den nærmere Redegjørelse for, hvilken Mening han forbinder med disse Udtryk, er det ikke vanskeligt at se, at han i Virkeligheden ved de to „Naturer" forstaar to Hypostaser, og at han saaledes dualistisk opløser den ene Person i et Forhold ikke blot af ἄλλο καὶ ἄλλο, to Naturer, men af ἄλλος καὶ ἄλλος, to Personer, to Sønner. De forskjellige dels guddommelige, dels menneskelige Prædicater, som tillægges Gudmenneskет, blive da at anvende saaledes, at den første Klasse realiter kun tillægges den guddommelige Person i ham, den anden ligesaa kun den menneskelige, uden at der kan blive Tale om nogen virkelig communicatio idiomatum. Kun nuncupative eller uegentligt kan det forstaaes, naar der tillægges Menneskет i ham guddommelige Prædicater og omvendt. Egenskabernes Overførelse fra den ene Natur paa den anden bliver en res de solo titulo, en Talefigur. Det er, som vi se, Foreстillingen om Alloiosis, som her tager sin Begyndelse i Christologiens Historie.

Christus er efter Nestorius Immanuel som Logos, der bor i Jomfruens Søn, Menneskesønnen, som i sit Tempel.

Eller Menneskenaturen er det Organ, hvorigjennem Logos virker. Et Udtryk, som endnu stærkere minder om hans Ideers ebjonitiske Oprindelse, er det, naar Christus betegnes som ἄνθρωπος θεοφόρος, et Udtryk, som vistnok tidligere var benyttet (f. Ex. af Ignatius), men uden hæretisk Mening. For Begrebet om en virkelig Enhed af Guddommeligt og Menneskeligt bliver der ikke Plads, men kun for et Forhold, der udtrykkes ved συνάφεια eller en ἕνωσις σχετική, en copulatio mellem den guddommelige og menneskelige Person af væsentligt moralsk Art, som kan sammenlignes med den Copulation mellem Personer, der finder Sted i Ægteskabet. Fællesskabet mellem Jomfruens Søn og Logos betegner Nestorius som et Fællesskab i Værdighed (ἀξία), i Auctoritet og Magt (ἐξουσία) og i Ærefrygt (τιμή). Værdigheden, Magten og Ærefrygten tilkommer Menneskesønnen, ikke fordi Mennesket er Gud, men paa en Maade, som er at sammenligne med disse Prærogativers Overførelse fra Fyrsten paa hans Repræsentant, fra Manden paa Hustruen. Deraf forklares da ogsaa den Navneoverførelse eller den ὁμωνυμία, som finder Sted. — Fordi Nestorius saaledes holder Naturerne ud fra hinanden uden at tilstede Begrebet om en virkelig communicatio, kan han ikke indrømme Berettigelsen af den kirkelige Betegnelse af den hellige Jomfru som „Guds Moder"; hun er for ham ikke θεοτόκος, ikke deipara; kun χριστοτόκος er hun i Virkeligheden, og θηοτόκος vilde hun i hvert Fald kun kunne kaldes i uegentlig Betydning, propter unitum templo Deum Verbum.

Hvad det gjaldt at fastholde var paa den ene Side Personens Enhed og paa den anden Side „Naturernes" Tohed. Under den individuelle Speculations famlende Forsøg viste det sig, saaledes som vi have seet hos Nestorius, at man kunde fastholde det correcte kirkelige Udtryk „personlig Enhed", paa samme Tid som man underlagde dette Udtryk en falsk Betydning. Nestorianismens Enhed var jo nemlig ingen virkelig ἕνωσις, men kun en συνάφεια af to Personer. Under den fortsatte Forhandling om Spørgsmaalet viste det sig videre, at den individuelle Speculation, omvendt, benyttede et incorrect Udtryk, men fastholdt den correcte kirkelige Forestilling. Saaledes naar Cyrillus af Alexandria taler om en ἕνωσις φυσικὴ (unio naturalis), en naturlig Enhed, som om han tænkte paa at fornegte Naturernes blivende Tohed. Men dette var ikke Cyrills Mening. Han opponerer ligefrem mod denne Opfatning og lærer, at Christus er og bliver paa samme Tid sand Gud og sandt Menneske. Men i Modsætning til Nestorius fastholder han, at hver Natur forholder sig til den anden som et ἄλλο, derimod ingenlunde som en ἄλλος. Personen er kun en; og Enheden er en real, ikke blot nominel eller verbal. Derfor svarer der ogsaa en real communicatio til de snart guddommelige, snart menneskelige Prædicater, der tillægges Christo. Cyrill har derfor ogsaa accepteret det kirkelige Schiboleth i Forhandlingen: Den hellige Jomfru er Guds Moder eller Theotokos.

Anderledes forholder det sig med Eutyches. Han forbinder med det hæretiske Udtryk ogsaa den hæretiske

Foreſtilling, hvorefter der i Chriſto efter hans Menneſkeblivelſe i Virkeligheden kun er en Natur. Eutyches afviſer udtrykkeligen enhver Tanke om en blivende Forſkjel i Naturerne efter deres Forening i Gudmenneſket og lærer, at Menneſkenaturen er ſaaledes absorberet af Guddommen i Chriſto, at Menneſket i Virkeligheden maa tænkes forvandlet til Gud. Der bruges ogſaa Udtrykket τροπὴ = conversio om Forholdet, og det benegtes, at Chriſtus har en Menneſkenatur ſom vor: μὴ ἔχοντα Χριστον σὰρκα ὁμοούσιον ἡμῖν. Denne Chriſtologi er følgelig Monophyſitismus, og det ſees, hvorledes den hviler paa moniſtiſk Baſis, ligeſom Neſtorianismen paa dualiſtiſk.

Med fuld Tillid til den Sandhedens Aand, der er forjættet Kirken ſom en Vejleder til al Sandhed, har Kirken optaget Kampen til begge Sider, og den har ved ſine klare, for alle Tider afgjørende Beſlutninger (Definitioner) om diſſe dybe og vanſkelige Ting paa en beundringsværdig Maade ſtadfæſtet Apoſtelens Ord, at den er ſat i Verden til at være Sandhedens Søjle og Grundvold. En Svaghed over for den ene eller den anden af de modſatte Lærdomme om Chriſti Perſon vilde have ryſtet den chriſtne Tro i dens Grundvold. Thi den er først og fremſt en Tro paa Chriſti Perſon. Det tilfaldt Pave Coeleſtin I. en af de meſt fremragende Indehavere af St. Peters Stol i de første Aarhundreder, hvem vi allerede kjende fra hans rene evangeliſke Optræden mod Semipelagianismen[1]), at optage Kampen til den ene Side,

[1]) III, 250.

den dualistiske, som var kommen til Orde gjennem Nestorianismen. I tre Skrivelser om Sagen[1]) havde han allerede fældet Dommen over Nestorius og stadfæstet Cyrills Lære efter den sande Mening, inden det 3die almindelige Concilium i Ephesus sammentraadte 431. Her begyndte man med Oplæsning af det nicænske Symbol[2]), hvorefter Cyrill oplæste sit Brev til Nestorius og henvendte til de forsamlede Biskoper det Spørgsmaal, om dette stemte overens med Nicænum. Alle Biskoper (deriblandt 126 med en kort Motivering, som endnu er opbevaret) svarede bekræftende. Nestorius's Svar til Cyrill blev derefter oplæst, sammenholdt med den nicænske Tro og af alle de forsamlede Biskoper erklæret for at være i Uoverensstemmelse med denne: „Den, der ikke anathematiserer Nestorius, være selv Anathema. Den sande Tro anathematiserer ham, den hellige Synode anathematiserer ham o. s. v.[3]) Af Beslutningerne anføre vi efter den auctoriserede latinske Oversættelse: Can. 1. Si quis non confitetur, Deum esse veraciter Emmanuel,

---

[1]) Af 11 Aug. 430 til Nestorius, til Cyrill og til Biskop Johannes af Antiochien.

[2]) Cfr. Hefele, Canciliengesch. II, 184 ff.

[3]) Hefele l. c. 185. Som Bevis for, hvilken levende Følelse Folket i Ephesus havde af Sagens Vigtighed, fortæller Hefele: „Mødet (d: det første) havde varet fra tidlig om Morgenen til langt paa Nat, og hele Dagen ventede den hele Befolkning i Ephesus paa Afgjørelsen. Da denne endelig blev bekjendt, opstod en almindelig Jubel; man prisede Synoden og ledsagede Medlemmerne, navnlig Cyrill, med Fakler og Røgelsekar højtideligt til deres Bolig. Staden blev ogsaa paa mange Steder festligt illumineret." Ibid. 189.

et propterea Dei genitricem (θεοτόκον) sanctam virginem: peperit enim secundum carnen carnem factum Dei Verbum . . . Anath. sit. — Can. 3. Si quis in uno Christo dividit substantias (ὑποστάσεις), sola eas connexione conjungens, quæ secunduum dignitatem fit. vel etiam auctoritatem et potestatem, ac non potius conventu, qui per unitatem factus est naturalem, A. S. — Can. 11. Si quis non confitetur, carnem Domini vivificatricem esse, et propriam ipsius Verbi Dei Patris, sed velut alterius præter ipsum, conjuncti eidem per dignitatem, aut quasi divinam habentis habitationem ac non potius vivificatricem esse, quia facta est propria Verbi cuncta vivificare valentis, A. S. — Can. 12. Si quis non confitetur, Dei Verbum passum carne, et crucifixum carne, et mortem carne gustasse, factumque primogenitum ex mortuis, secundum quod vita est et vivificator ut Deus, A. S. [1])

[1]) Af officielle kirkelige Actstykker fra den følgende Tid, hvori Læren om de to Naturers Integritet gjentages og nærmere bestemmes, nævne vi her: Synod. oecumen. V. Can. 2, 5, 8. Conc. Lateranens. 649. Can. 4, 7, 9. Conc. Tolet. 675. Synod. VI. Constantinop. 680. Synod. Roman. 863. Can. 7, 8. Symb. fidei Leonis IX. Conc. Lateranens. IV. 1215, Cap. 1. Confess. fidei Innocent. III, 1210. Bulla Eugen. IV »Cantate Domino« (Vedtagne i Concil. Florent.). Profess. fidei Urban VIII et Benedict. XIV. Specielt med Hensyn til Christi intellectuelle Menneskeaand henvises til: Synod. fidei Leon. IX. Conc. Lateran. IV, Cap. 1. Profess. fid. Innoc. III. Clement. V definitiones in conc. Viennens. 1311 Kirkens enstemmige Bekjendelse i dette Punkt kan samles i den Sats: Sunt in Christo duæ naturæ inconfusæ, impermixtæ, perfectæ: humana et divina; est ex duabus et in duabus naturis.

Til den anden Side, den monistiske, der var kommen til Orde gjennem Eutyches og Monophysitismen, optoges Kampen af Pave Leo den Store, hvis berømte epistola dogmatica til Patriarchen Flavian i Constantinopel blev afgjørende, da det fjerde almindelige Concilium i Chalcedon 451 tillagde Skrivelsen symbolsk Betydning. Her heder det bl. a.: „Naar han (ɔ: Eutyches) ikke vidste, hvad han skulde tro om det guddommelige Ords Incarnation og ikke i den Anledning vilde gjennemforske den hele hellige Skrift, saa skulde han dog have holdt sig til Symbolet, som alle kjende og bekjende . . . den evige Faders enbaarne, evige Søn er født ved den Hellig-Aand og af Jomfru Maria . . . Thi vi kunde ikke overvinde Synden og Dødens Ophavsmand, hvis ikke han, hvem hverken en Synd kunde besmitte eller Døden fasthholde, havde antaget vor Natur og gjort den til sin (nisi naturam nostram ille susciperet et suam faceret) . . . Maaske troede Eutyches, at Christus ikke er af samme Natur som vi, af den Grund, at Engelen sagde til Maria: 'Den Hellig-Aand skal komme over dig' o. s. v. Han troede maaske, at den Undfangedes Kjød ikke var af dens (ɔ: Jomfruens) Natur, som har undfanget ham, fordi Jomfruens Undfangelse var et guddommeligt Verk. Men saaledes forholder det sig ikke, ut per novitatem creationis proprietas remota sit generis . . . Idet altsaa begge Naturer og Substanser beholdt sin Ejendommelighed (salva proprietate) og gik sammen i én Person, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab æternitate mortalitas. For at betale vor Skyld forenede den ufor-

trænkelige Natur sig med den Natur, der kunde lide, for at, i Overensstemmelse med vor Frelses Behov, den ene og samme Midler mellem Gud og Mennesker paa den ene Side skulde kunne dø, paa den anden Side ikke dø. In integra ergo veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus, totus in suis, totus in nostris . . . Han havde Del i vore Svagheder, men ikke i vore Synder. Han antog Tjenerskikkelsen uden Syndens Besmittelse og ophøjede det Menneskelige uden at forringe det Guddommelige (Assumpsit formam servi sine sorde peccati, humana augens, divina non minuens) . . . Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura, et sicut formam servi Dei forma non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit . . . Sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate. Agit enim utraque forma cum alterius communione, quod proprium est; Verbo scilicet operante, quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est . . . Uagtet der i Jesu Christo kun er én Person . . . aliud tamen est, unde in utroque communis est contumelia, aliud, unde communis est gloria. Fra os har han det Menneskelige, som er ringere end Faderen, fra Faderen har han den Faderen lige Guddom. Af denne Grund, fordi begge Naturer kun udgjøre én Person, læser man baade: Menneskesønnen er nedstegen fra Himlen (Joh. 3, 13) . . . og: Guds Søn er korsfæstet og begravet (1 Cor. 2, 8). . . . Af den Grund sige vi ogsaa i Symbolet, at Guds enbaarne Søn er bleven korsfæstet og begravet, i Overensstemmelse med Apostelens Ord: Havde de kjendt ham,

da havde de ikke korsfæstet Herlighedens Herre (1 Cor. 2, 8). Men da Herren vilde undervise sine Disciple i Troen ved Spørgsmaal, sagde han: 'Hvem holde Menneskene mig, Menneskens Søn for at være?' og tilføjede paa deres forskjellige Svar: 'Men I, hvem sige I mig at være?' altsaa mig, Menneskesønnen? Ubi B. Petrus divinitus inspiratus, et confessione sua omnibus gentibus profuturus, Tu es, inquit, Christus filius Dei vivi . . . Ved Aabenbarelse fra Faderen (Mt. 16, 17) bekjendte han den samme som Guds Søn og som Christus, fordi det ene uden det andet ikke havde gavnet til Frelse . . ." „Den katholske Kirke lever og voxer i den Tro, at i Christo Jesu er hverken Menneskenaturen uden sand Guddom eller Guddommen uden sand Menneskenatur."

Ved en opmerksom Gjennemlæsning af hele dette merkelige Brev vil man med Forundring blive var, at alt, hvad der indtil denne Dag har været grundbestemmende for den kirkelige Christologi her i det Væsentlige og i symbolsk fixeret Form er givet. Det Hele er voxet saa directe ud af Kirkens Erkjendelsesliv, at da Skrivelsen — efter Oplæsning først af Nicænum og Constantinopolitanum, dernæst af Cyrills Brev til Nestorius (approberet i Ephesus) — blev forelagt de forsamlede Biskoper i Chalcedon 451, gjenkjendte de deri straks Kirkens Røst og erklærede: „Dette er Fædrenes Tro, Apostlernes Tro; vi tro alle saaledes. Anathema over den, der tror anderledes. Ved Leo har Petrus talet."[1])

[1]) I et følgende Møde pointeredes Bekjendelsen yderligere. Efter den autoriserede Oversættelse heder det saaledes: Consonanter

Med Lapidarstrift er den kirkelige christologiske Erkjendelse saaledes defineret til den ene og den anden Side. Det blivende Udbytte af de to nævnte Conciliers Forhandlinger kan sammenfattes i den Sætning, at Kirken fastholder Troen paa Christus som én Person (Ephesus) i to Naturer (Chalcedon).

De christologiske Phænomener, som efter dette nærmest gjøre Fordring paa vor Opmerksomhed, er i Virkeligheden ikke andet end en Fortsættelse af den falske Dualisme og Monisme, som havde faaet sin kirkelige Dom i

---

omnes docemus . . . . unum eundemque Christum Filium Dominum unigenitum, in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως) agnoscendum, nusquam sublata naturarum differentia propter unitionem magisque salva proprietate utriusque naturæ, et in unam personam atque subsistentiam (ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν) concurrente, non in duas personas partitum atque divisum, sed unum et eundem Filium unigenitum Deum Verbum dominum Jesum Christum: sicut ante prophetæ de eo et ipse nos Jesus Christus erudivit, et patrum nobis symbolum tradidit. His igitur cum omni undique exacta cura et diligentia a nobis dispositis, definivit sancta et universalis synodus, alteram fidem nulli licere proferre aut conscribere vel componere aut sentire aut alios docere.» Overhoved: Den samme Bekjendelse, som fastholder Naturernes Tohed, erklærer ogsaa constant: Istæ duæ Christi naturæ in una persona divina unitæ sunt. Se de ovenfor citerede Actstykker. Og der lægges til: Unio est secundum subsistentiam (Conc. oecum. V. Can. 4), non secundum conjunctionem vel dignitatem (Conc. Ephes. Can. 3); vel operationem (ib. Can. 9); vel inhabitationem (ib. Can. 11); vel gratiam (Conc. Florent. cfr. Bulla «Cantate Domino»); sed est unio substantialis, i. e. non accidentalis (Synod. oecum. V. Can. 5, 7 o. a. Stt.).

Ephesus og Chalcedon, idet Monotheletismen viser sig som en Fortsættelse af den monophysitiske Tankegang, Adoptianismen af den nestorianske.

Man havde ikke overalt tilegnet sig det frugtbare Princip for christologisk Erkjendelse, som var udtalt i Leo den førstes Brev til Flavian: Agit enim utraque forma (ɔ: natura) cum alterius communione, quod proprium est. Man vilde vistnok med Chalcedonense fastholde, at alle Menneskenaturens proprietates skulde betragtes som opretholdte i deres Integritet indenfor unio personalis, men de skulde ansees for at være saa aldeles latente, saa ganske uvirksomme, at al Gudmenneskets Villen og Virksomhed tilsidst alene blev Functioner af det guddommelige Logos, medens Menneskenaturen reduceredes til at være et blot mechanisk Redskab for Logos. I denne Forstand begyndte man at tale om μία ἐνέργεια καὶ ἓν θέλημα i Christo.

Ogsaa her viste det sig, at Kirken saa klarere end den enkelte Privatlærer. Spørgsmaalet om Gudmenneskets ene eller dobbelte Vilje fik sin symbolske Definition paa det 6te økumeniske Concil i Constantinopel 680. I Modsætning til dem, som lære unam voluntatem et unam operationem in incarnationis dispensatione, altsaa til Monotheletismen, heder det her: Duas naturales voluntates in eo et duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inseparabiliter, inconfuse secundum sanctorum Patrum doctrinam adæque, prædicamus; et duas naturales voluntates non contrarias, absit, juxta quod impii asseruerunt hæretici sed sequentem ejus hu-

manam voluntatem et non resistentem vel reluctantem, sed potius et subjectam divinæ ejus atque omnipotenti voluntati[1]).

Denne kirkelige Dyotheletismus er selvfølgelig let udsat for Misforstaaelse. Og den er ofte nok bleven opfattet paa en cras Maade for at tjene som Argument imod den kirkelige Christologi i det Hele. Man har beskyldt det kirkelige Christusbillede for at være et Monstrum med to Hoveder o. s. v. Indrømmes maa det vistnok ogsaa, at den menneskelige psychologiske Terminologi er uskikket til at være et fuldkommen klart og udtømmende Udtryk for de mystiske Sjeleforhold, hvorom her er Tale. Men det er en stor Misforstaaelse, naar man ved de „to Viljer", hvorom her bliver Tale, tænker paa to hver for sig *selvstændigt* virkende Viljer. Dette vilde ganske vist medføre en utaalelig Dualismus, og Kirken ved meget vel, at

[1]) Opportebat enim carnis voluntatem moveri, subjici vero voluntati divinæ, juxta sapientissimum Athanasium. Sicut enim ejus caro caro Dei Verbi dicitur et est, ita et naturalis carnis ejus voluntas propria Dei Verbi dicitur et est, sicut ipse ait: Quia descendi de coelo, non ut faciam voluntatem meam, sed ejus, qui misit me Patris, suam propriam dicens voluntatem, quæ erat carnis ejus. Nam et caro propria ejus facta est. Quemadmodum enim sanctissima atque immaculata animata ejus caro deificata non est perempta, sed in proprio sui statu et ratione permansit, ita et humana ejus voluntas deificata non est perempta . . . . Juxta quam rationem et duas naturales voluntates et operationes confitemur, ad salutem humani generis convenienter in eo concurrentes. His igitur cum omni undique cautela atque diligentia à nobis formatis, definimus, aliam fidem nulli licere proferre etc.

naar den udtrykker sig, som den gjør, da dækker den med sine Former ikke de underbare Realiteter. Men den har intet nærmere liggende Udtryk, og Udviklingen medførte, at den maatte udtale sig. Hvad der gjennem de mer eller mindre ufuldkomne Former skal værnes om er dybe og vigtige Realiteter for Troen, den Sandhed nemlig, at Christi menneskelige Bevidsthed og Vilje ikke ere saaledes absorberede af Guddomselementet i ham, at hans Vilje og Værk ikke lige saa vel kan kaldes et Menneskeligt som et Guddommeligt. Værnes der ikke om Menneskenaturens fulde Integritet i alle dens constituerende Momenter, da opgiver man noget Grundvæsentligt for Troen: Christi fuldkomne Skikkethed til at repræsentere os, hvilket er Et med hans Skikkethed som Forsoner. Fordi Interessen herved er saa væsentlig, maa Kirken tale, og naar den taler om de to Viljer og deres udelelige og uopløselige Concurrens i den gudmenneskelige Personligheds Enhed, da er den sig fuldt bevidst, at den ikke paa nogen adæquat Maade kan lægge Gjenstanden blot for den psychologiske Analyse. Derfor er det, at Kirken constant bekjender om Christo: Duplicem habet voluntatem et operationem; og paa den anden Side: quæ tamen voluntates sunt unitæ et concordes[1]).

Adoptianismens Sammenhæng med Nestorianismen er lige saa klar som Monotheletismens Sammenhæng med Monophysitismen. Den beror ligesom Nestorianismen paa en dualistisk Tendens til at statuere en falsk

[1]) Saaledes i samtlige kirkelige (ovenfor anførte) Actstykker, for saa vidt som de berøre dette Punkt.

Adskillelse mellem det Guddommelige og det Menneskelige i Christo. Man vilde fra først af vistnok kun gjøre Allvor af den Vegt, der ved Chalcedonense var bleven lagt paa Naturernes blivende Forskjel[1]. Men det viste sig ogsaa her, at det ikke er Hvermands Sag paa egen Haand at definere Troens Finesser. For man ved af det, ere de Grændser overskredne, som Kirken har seet klart, men som den Enkelte med sin Ensidighed indenfor sin snævrere Synskreds letteligen kan overse. Det hedte om Guds Søn blandt denne Retnings Talsmænd: „Efter sin Guddom er han Søn af Naturen; efter sin Menneskelighed derimod er han Guds Søn kun af Naade, ved Guds frie Vilje." Eller: „(Faderens) Enbaarne er Guds sande Søn; den Førstefødte (af Maria) er Adoptivsøn." Hefele bemerker[2]: „De overså, at naar Christi Menneskenatur efter deres egen Forudsætning ikke constituerer nogen egen Personlighed, saa kan denne Menneskenatur heller ikke kaldes Søn. Ikke en Natur, men kun en Person kan være og hede Søn." „Den Enbaarne og den Førstefødte er altsaa paa samme Tid en og samme Personlighed og en og samme Guds Søn, nemlig Guds sande, naturlige Søn. Vel skjelner den hellige Skrift mellem de to Termini Guds Søn og Menneskesønnen, men ved den sidste Betegnelse forstaar den intet andet end Guds menneskeblevne Søn og er langt fra at tillægge Christi Menneskelighed en særegen Personlighed. Men naar Adoptianerne gjorde det Sidste og i

[1]) Cfr. Hefele, III, 653.
[2]) Ibid. 645.

Christo skjelnede mellem en Adoptivsøn og en filius naturalis, da . . . delte de factisk og med logisk Nødvendighed den ene Forløser i to Sønner og dermed i to Personer, og deres Lære førte saaledes nødvendigt tilbage til den gamle Nestorianismus." Per gratiam adoptionis er Christus som Menneske, lærte de, ved sin Daab bleven Guds Søn, nemlig filius adoptivus; filius Dei naturalis kan han derimod som Menneske lige saa lidt kaldes, som Menneskesønnen kan kaldes Gud; kun nuncupative kan han kaldes Deus. — Tiden til at lægge alle Troens Spørgsmaal „aabne" for den subjective Individualismes Vilkaarlighed var endnu ikke kommen. Det stod endnu i Kirkens Magt at „definere" en Læretrid ved en kirkelig Afgjørelse. Denne skeede ved Conciliet i Frankfurt 794[1]).

En Tid før Frankfurterconciliets Afholdelse var den Mand fremtraadt, som mer end nogen anden Privatlærer i sin Tid kan siges at have optaget Udbyttet af Oldkirkens christologiske Arbejde i sin Bevidsthed og som Følge deraf mer end nogen anden at repræsentere det Standpunkt

[1]) Her heder det til Adoptianerne: Invenimus in libelli vestri principio scriptum, quod vos posuistis: Confitemur et credimus Deum Dei Filium ante omnia tempora sine initio ex Patre genitum, coæternum et consubstantialem, non adoptione, sed genere. Item post pauca eodem loco legebatur: Confitemur et credimus eum factum ex muliere, factum sub lege, non genere esse Filium Dei, sed adoptione, non natura, sed gratia . . . Si ergo Deus verus est, qui de Virgine natus est, quomodo tunc potest adoptivus esse vel servus? Deum enim nequaquam audetis confiteri servum vel adoptivum; et si eum propheta servum nominasset, non tamen ex conditione servitutis, sed ex humilitatis obedientia, qua factus est Patri obediens usque ad mortem.

af Erkjendelse, hvortil den gamle Kirke var naaet. Johannes Damascenus sætter sig udtrykkelig til Opgave at sammenfatte i Enhed og Helhed alt, hvad der af Concilierne indtil da var bleven defineret som Kirkelære og af de store Kirkelærere bevidnet som saadan. Specielt har han beskjæftiget sig med den kirkelige Christologi[1]. Særlig Betydning for den følgende Tids Lærefremstilling tilkommer der hans Lære om περιχώρησις og om τρόπος ἀντιδόσεως, der er den gammelkirkelige Form for Læren om communicatio idiomatum[2]).

Den middelalderlige Scholastik fortsatte i det givne Spor og indenfor de Grændser, som vare kirkeligt fixerede. Indenfor denne Dogmeudvikling er der dog navnlig ét Moment, som har særligt Krav paa vor Opmerksomhed og fortjener at fremhæves, fordi det, som for bemerket, senere er bleven forholdsvis forsømt. Denne Scholastik, som saa ofte er bleven bestyldt for livløs Formalisme, aabenbarer i Christologien sit Liv ved den Vegt, som lægges paa Erkjendelsen af Gudmenneskets personlige Udrustning i Overensstemmelse med den subjective Forløsnings Krav. Den bliver ikke staaende ved den juridisk

[1]) Den behandles i hans dogmatiske Hovedverk πηγὴ γνώσεως Pars III. 3. 4 og i forskjellige polemiske Separatskrifter, saasom „Mod Nestorianismens Kjætteri", „Om den sammensatte Natur", „Om de to Viljer i Christo".

[2]) Denne Læres kirkeligt bekjendelsesmæssige Stilling i dens ældre Form vil man navnlig kunne forfølge ved at sammenholde kirkelige Actstykker som Conc. Ephes. Can. 4. 12; Conc. oecum. V. Can. 10. 12; Capitula Abelardi a conc. Senonensi 1140 damnata, prop. 5. o. a. Stt.

formale Betragtning af Christi Person i dens Conveniens for den objective satisfactio vicaria, men betragter ogsaa Midlerpersonligheden fra det Standpunkt, som er givet med Begrebet om insitio in Christum, vor personlige Indforlivelse i Christum, som Betingelsen for vor actuelle Levendegjørelse.

I denne Henseende er det navnlig instructivt at gjøre Bekjendtskab med den hellige Thomas' Lære om Gratia Christi[1]). Her heder det, at der maa tillægges Christo en gratia habitualis. Maxime fuit conveniens, ut anima illa reciperet influxum divinæ gratiæ. Eller: Necesse est elevari humanam naturam per gratiam. Christus enim, in quantum homo, est mediator Dei et hominum, ut dicitur 1 Tim. 2, et ideo oportebat, quod haberet gratiam etiam in alios redundantem secundum illud Ioan. 1, 16: De plenitudine ejus omnes accepimus, et gratiam pro gratia. Derfor maa der tillægges Christo en abundantia gratiæ; og det heder: habuit omnes virtutes. Specielt henpeger Thomas paa, at han var i Besiddelse af de septem dona Spiritus sancti, hvorom Propheten taler (Jes. 11). — En plenitudo gratiæ maa vi erkjende i Christo, ikke alene fordi hans Aand som inderligere forenet med Gud end nogen anden Aand maximam recipit influentiam gratiæ ejus; men ogsaa af en anden Grund: Sic enim recipiebat anima Christi gratiam, ut ex ea quodammodo transfunderetur in alios. Et ideo oportuit quod haberet maximam gratiam; sicut ignis,

[1]) Summa IV. Pars III. Qu. VII. Art. 1. sqq.

qui est causa caloris in omnibus calidis, est maxime calidus. Christus er altsaa plenus gratiæ et veritatis, Joh. 1, 14; og om denne Raadefylde heder det: plenitudo gratiæ potest communicari per Christum aliis. Denne Erkjendelse anvendes specielt paa Christi Forhold til Kirken[1]): Sicut tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis . . . ita Christus dicitur caput Ecclesia secundum similitudinem humani capitis; og: Virtutem habet influendi gratiam in omnia membra Ecclesiæ secundum illud Joan. 1, 16. Som Kirkens Lemmer vorde vi retfærdige Mennesker ved at delagtiggjøres i Christi retfærdige og hellige Menneskenatur: Eadem est secundum essentiam gratia personalis, qua anima Christi est justificata, et gratia ejus, secundum quam est caput Ecclesiæ justificans alios . . . Interior autem influxus gratiæ non est ab aliquo nisi a solo Christo, cujus humanitas ex hoc quod est Divinitati conjuncta, habet virtutem justificandi. Vi bemerke herved kun, at hvad d. h. Thomas her kalder Retfærdiggjørelse, vilde vi kalde Helliggjørelse. Det er

[1]) Ibid. Qu. VIII. In Christo non solum fuit gratia in quodam homine singulari, sed sicut in capite totius Ecclesiæ, cui omnes uniuntur, sicut capiti membra, ex quibus constituitur mystice una persona. Et exinde est, quod meritum Christi se extendit ad alios, in quantum sunt membra ejus, quia non solum sibi sentit, sed omnibus membris. Ligesaa hos andre Scholastikere f. Ex. Petr. Lombard. Libb. Sentent. III. Dist. XIII. Albertus Magnus, Compend. theol. IV c. XIV og Lib. III ad Dist. XIII Sentent.

ogsaa Helliggjørelse, han her tænker paa. Sammenholde vi dette med, hvad han paa andre Steder lærer om Syndsforladelse af fri Naade for Christi Fyldestgjørelses Skyld, bliver dette og lignende Steder Vidnesbyrd om, at han kjender Christi Midlerperson som den, der ikke blot er bleven os til Retfærdiggjørelse, men ogsaa til Helliggjørelse.

Men paa samme Tid som Thomas saaledes ved sin Erkjendelse af Christi personlige Udrustning tager Hensyn til Frelsens hele Behov, er det navnlig for den følgende Udviklings Skyld af Betydning at lægge Mærke til, at han ikke udvider sin Betragtning af Christi Menneskenaturs Delagtighed i de guddommelige Attributer ud over Grændserne for Frelsens Behov, at han saaledes navnlig ikke gjør sig skyldig i den senere Fejl at tænke sig en umiddelbar Congruens mellem alle de i og for sig guddommelige og de Christi Menneskenatur tilkommende guddommelige Attributer. Han lærer saaledes tilvisse communicatio idiomatum: De homine possunt dici ea, quæ sunt divinæ naturæ, tanquam de hypostasi divinæ naturæ; et de Deo possunt dici ea quæ sunt humanæ naturæ, tanquam de hypostasi humanæ naturæ[1]). Men derfor blive ikke Guddommeligt og Menneskeligt identiske i Christo: Non est eadem natura divina et humana; sed eadem est hypostasis utriusque naturæ. Et ideo ea quæ sunt unius naturæ, non possunt de alia prædicari, secundum quod in abstracto significantur[2]).

[1]) Summa P. III. Qu. XVI. Art. IV.
[2]) Ibid. Art. V.

Det samme Synspunkt for Betragtningen af Christi Person, nemlig Fornødenheden af vor reale Indforlivelse i Christum til aandelig Levendegjørelse, gjenfinde vi i Mystiken; og det gjør sig her gjeldende med end større Magt. Midtpunktet for hele den mystiske Christologi er Begrebet om Menneskets Væsensenhed med Christo. Al vor Frelse beror derpaa, at vi blive Et med ham, idet vi indlemmes paa hans mystiske Legeme. Men medens Scholastiken og den practisk kirkelige Mystik herved ikke tænkte paa andet end en unio mystica mellem Gud og Menneske, som ener begge uden at identificere dem, saa gik den pantheistiske Mystik videre til Forestillingen om en oprindelig evig og umiddelbar Enhed af Guddommeligt og Menneskeligt og Guds Søns evige Menneskevorden. Herved bortfalder ganske vist for denne Mystik al Vanskelighed ved Begrebet om Foreningen af Guddommeligt og Menneskeligt i Christo. Men man har da paa samme Tid afficeret et af de constituerende Momenter i Christendommens Begreb som Menneskets Samfund med Gud. Thi det er, som vi før have seet, lige saa væsentligt for dettte Begreb, at det Menneskelige opretholdes i sin Integritet med sin relative Selvstændighed, som at Gudsbegrebet opretholdes i sin Absoluthed.

En smuk Enhed af Scholastik og Mystik repræsenteres af Bonaventura. Ogsaa han dvæler indgaaende ved den Christi plenitudo charismatum eller plenitudo gratiæ, især ved den «gratia capitis», ifølge hvilken han er udrustet til at være caput ecclesiæ secundum humanam na-

turam. Saaledes i hans dogmatiſke Hovedverk[1]). Ligeſaa i Breviloquium[2]), hvorom Gerſon ſiger: Breviloquium et Itinerarium tanta sunt arte compendii divinitus composita, ut supra ipsa nihil[3]). Her heder det: Per gratiam vero capitis influit motum et sensum in universos qui ad eum accedunt, vel per fidem rectam, vel per fidei sacramenta. — Necesse fuit ponere in Christo gratiam ipsam sanctificantem et confirmantem, quam vocamus gratiam singularis personæ. — Quia principium ad influendum efficax non est, nisi habeat in se plenitudinem fontalem et originalem, quæ non tantum est plenitudo sufficientiæ, sed etiam superabundantiæ, ideo necesse est Verbum incarnatum esse plenum gratiæ et veritatis Joh. 1, 14 . . . Sic Christus habens in se gratiam superabundantem, et nobis consimilis in natura, præ ceteris sanctus et justus, ceteris, qui ad ipsum accedunt, præstat beneficium gratiæ et spiritus, per quæ fit sensus et motus in spiritualibus. En umiddelbar Coadæquation af Guddommen i Chriſto og hans Menneſkenatur lærer Bonaventura ikke: Non enim potest anima Christi æquari Verbo, nec in scientia, nec in aliquo alio. Hos ham ligeſom hos Thomas er Henſynet til Frelſens

[1]) Commetaria ad Libb. sentent. Tom. III. Dist. XIII. Art. II. Bi benytte Anledningen til at gjøre opmerkſom paa den fortræffelige og pragtfulde Franciſcanerudgave af hans opp. omnia, ſom juſt nu udkommer ad Claras Aquas.

[2]) Ed. C. J. Hefele. Edit. III. Tubingæ 1861. p. 140 ff.

[3]) Cfr. Baumgarten-Crucius: Das Breviloquium iſt leicht die beſte Dogmatik des Mittelalters.

Behov et generelt christologisk Erkjendelsesprincip: Quia gratia maxime respicit opus reparationis, hinc est[1]), quod . . . cognovit Christus omnia, quæ spectant ad reparationem nostram, longe excellentius et melius, quam aliquis prophetarum vel etiam angelorum[2]). Det samme Princip gjør han gjældende med Hensyn til andre guddommelige Attributer ved Christi menneskelige Natur.

Luthers Gemyt havde for meget af Mystikens Aand og Tendens i Retning af Inderlighed, og hans christologiske Erkjendelse var for meget bestemt ved den practiske Frelses Fordringer, til at han skulde være fremmed for den Tankegang, hvorefter Kirkelærerne saaledes have hentet Lys til sit Christusbillede fra den subjective Forløsnings Behov eller fra Begrebet om den Sjelens unio mystica med Herren, der er Betingelsen for al aandelig Levendegjørelse[3]). Men hans Hovedinteresse laa altid

[1]) Staaende Udtryksmaade hos Bonav. istedetfor inde sequitur.
[2]) Ibid. p. 146.
[3]) Til Joh. 14, 20 skriver han f. Ex.: „Denn der Sohn kömmt von dem Vater herunter zu uns und hänget sich uns an, und wir hängen wiederum uns an ihn und kommen durch ihn zum Vater. Denn darum ist er Mensch worden und geboren von der Jungfrauen Maria, daß er sich sollt in uns mengen . . . Diese Kette hat er gemacht zwischen ihm und uns und dem Vater, und uns drein geschlossen, daß wir nun in ihm sind, und er in uns ist, gleichwie er im Vater, und der Vater in ihm ist.“ Og i Prædikenen over Christi Daab: „Also siehestu, daß Gott mit diesen Worten Christum in sich zeucht, und sich in Christum . . . und wiederumb, mit denselbigen Worten beide, sich selbs und Christum, seinen lieben Sohn, ausschüttet über uns, und sich in uns geußt, und uns in sich zeucht, daß er ganz und gar

paa den objective Side. Og naar Thomasius i sin Dogmehistorie[1]) betegner „det erfaringsmæssige Livssamfund med Gud i Christo" som „den inderste Kjerne i hans christologiske Anskuelse", da synes dette at være en temmelig væsentlig Forrykkelse af det reformationshistoriske Synspunkt. Hvad der beherskede Luthers hele Christologi saa vel som hele hans reformatoriske Gjerning, hvad der gav den hele Reformation dens Præg og dens Betydning var dog ikke hin Prædiken om Christus i os, men Christus udenfor os, saaledes som Luther selv har angivet det: „Darum ist dieß eine hohe Predigt und himmlische Weisheit, daß wir glauben: unsere Gerechtigkeit, Heil und Trost stehe außer uns, daß wir vor Gott seien gerecht, angenehm, heilig und weise und ist doch in uns eitel Sünde, Ungerechtigkeit und Thorheit . . . und ich soll doch anderswohin sehen und glauben, daß keine Sünde und Tod da sei[2])." Det er den samme fundamentale Betragtning, som udtales i Bekjendelsen: In ecclesiis nostris apud theologos Augustanæ Confessionis extra controversiam positum est, totam justitiam nostram extra nos quærendam[3]).

Det var Striden med Schweitzerreformatorerne om Nadverdlæren, som gav Anledningen til den videre Udformning af Protestantismens Christologi. Zwinglis[4])

vermenschet wird, und wir ganz und gar vergottet werden." Erl. Udg. 15, 254 f.

[1]) II, 388.

[2]) 14, 181.

[3]) F. C. Sol. Decl. II, 55.

[4]) Cfr. Thomasius, Dogmengesch. II, 388 ff.

og efter ham de øvrige ledende reformerte Theologers Christologi er bestemt ved Sætningen: finitum non capax est infiniti. Dette Synspunkt medfører en dualistisk, nestorianiserende Christologi. De to Naturer i Christo holdes ud fra hinanden paa Bekostning af Begrebet om deres personlige Enhed. Nulla natura — heder det — in se recipit contradictoria. For Zwingli er Incarnationen strengt taget ingen virkelig Menneskevorden: Den uendelige Gud kan ikke blive endelig; den uforanderlige Gud kan overhoved ikke blive noget; den uendeligt ophøjede Gud kan ikke træde ud af sin Transcendens. Det paa en Gang Guddommelige og Menneskelige, som er tilstede i Christo, constituerer følgelig i Virkeligheden ikke Gudmenneskets kirkelige Betydning. Kan der fra dette Standpunkt tales om en communicatio idiomatum i den Forstand, at begge Naturer meddele Personen sine Egenskaber (genus idiomaticum), saa kan der dog ikke blive Tale om en gjensidig communicatio mellem Naturerne indbyrdes. Enhver Natur forholder sig efter sin egen Art. Efter sin guddommelige Natur f. Ex. er Christus alvidende; efter sin menneskelige kjender han ikke sin Gjenkomsts Dag. Efter sin guddommelige Natur er Christus almægtig og gjør Undere; som Menneske kan han intet gjøre af sig selv. Efter sin Guddom er han hos Faderen, evig, udødelig; som Menneske maa han hungre og tørste, lide og dø. Efter sin guddommelige Natur er han allestedsnærværende, fylder Himmel og Jord; som Menneske er han indskrænket til et bestemt Rum. „Nu sker det dog i Skriften . . . at der tilskrives den ene Natur

(i Christo), hvad der kun tilkommer den anden." Men dette forklares, som før bemerket ved Talefiguren Alloiosis. Alloiosis est permutatio, qua de altera in Christo natura loquentes alterius vocibus utimur. — Naar Christi Person saaledes opløses i en uformidlet Dobbelthed, bliver ogsaa hans Virksomhed efter Omstændighederne enten en guddommelig eller en menneskelig. Det kommer da an paa, hvilken af disse Sider og Virksomheder, der tillægges den væsentlige Betydning i hans Frelsergjerning. Zwingli røber, hvor uhyre langt han er kommen bort fra den kirkelige Bevidsthed, ved sin Underkjendelse af Christi menneskelige Naturs og Virksomheds Betydning, saavel for den objective Forsoning som for vor subjective Levendegjørelse. Om det første Punkt siger han: Caro non prodest quidquam, non solum in pane, sed etiam in cruce . . . non sangvis est, qui emundat. Om det andet: Quatenus Christus mundum vivificat, hinc est, quod Deus Deique filius est, non quatenus caro est. — Det er denne Betragtning, som i det Væsentlige er bleven den gjældende i den reformerte Kirkes Theologi[1]) og

[1]) Ex illa communicatione (sc. idiomatum) sequuntur absurda, divinitatem fuisse passam et mortalem, humanitatem vero immortalem, invisibilem, æternam, infinitam. Sam. Maresius, Syntagma theol. Groning. 1659. 24. Sententia aberrans Lutheranorum, nata ex defensione consubstantiationis statuit proprietates divinæ naturæ communicari cum humana natura. Rejicimus ob multas absurditates. Salom. van Til, theol. utriusque compend. Lugd. Bat. 1704, 136. Eine Mittheilung der Eigenschaften der göttlichen Natur an die menschliche findet nicht statt, auch nicht nach der Himmelfahrt wie denn jene Annahme vom Erlösungswerk in der That

Bekjendelse. Cfr. Conf. Helv. II. XI. Characteristisk er følgende Udtalelse af Forfatteren til Admonitio Neostadiensis: Unio facit communia nomina. Naturæ uni nequaquam est commune quod est alterius. — Communicationem idiomatum respectu naturarum non realem sed verbalem esse. Den reformerte Christologi stadfæster overhoved, hvad vi for have bemerket[1] om den reformerte Kirkes overvejende dualistiske Character.

Om den Stilling, den lutherske Reformation indtog til denne dualistiske Ensidighed, have vi allerede for maattet udtale os. Det lader sig neppe negte, at den for en væsentlig Del slog over i det modsatte monistiske Extrem, hvilket navnlig viser sig i Behandlingen af Læren om Christi Menneskenaturs Omnipræsens, hvorom Thomasius bemerker: „Christi Omnipræsens traadte i Forgrunden og blev Hovedsynspunktet for den hele Betragtningsmaade, fordi hele Striden concentrerede sig derom. Gjennem dette ene Moment udviklede sig det hele Dogma[2]." Det hjalp lidet, at Luther advarede mod „grove, fede, tykke Tanker" om Christi legemlige Ubiquitet, mod Forestillinger, som lignes ved Tanken om „en Sæk, der fyldes med Straa"; man afværgede lige saa lidt den monistisk-pantheistiske Grundforestilling ved Dogmatikernes subtile Distinction mellem en præsentia intima og extima. Den

nicht postulirt wird, und an sich undenkbar ist, weil das Endliche unfähig ist das Unendliche in sich aufzunehmen. Schweitzer, Glaubenslehre der evang. reform. Kirche. Zürich 1847. II, 319.

1) I, 85 ff.

2) L. c. 392.

kunde overhoved ikke afværges, saa længe man fastholdt det skjæbnesvangre Princip: Nec λόγος extra carnem, nec caro extra λόγον; ubicunque est λόγος, ibi etiam præsentissimam sibi habet carnem. Det frie Forhold, at Herren kan gjøre sin Menneskenatur gjældende, hvor han vil, bliver her omsat i en nuda adessentia i al Skabningen, der ikke vel lader sig fastholde uden pantheistiske Forestillinger. Forøvrigt henvises til, hvad ovenfor er anført om den lutherske Theologies Forhold til Læren om de to Naturer.

Den augsburgske Confession bekjender sig i faa Ord til den traditionelle Kirkelære: Item docent, quod Verbum, hoc est, Filius Dei, assumserit humanam naturam in utero beatæ Mariæ virginis, ut sint duæ naturæ, divina et humana, in unitate personæ inseparabiliter conjunctæ, unus Christus, vere Deus et vere homo . . .» Art. III. Den hele Artikel er derfor ogsaa udtrykkeligen anerkjendt i det romerske Modskrift eller Confutation[1]).

Noget anderledes forholder det sig her med Concordieformelen (Art VIII). Vistnok vil dette Bekjendelsesskrift ikke lære andet end det traditionelt Kirkelige[2]).

[1]) Cfr. Artt. Schmalc. I, 4: „Om disse Artikler er der ingen Trætte eller Strid, eftersom vi paa begge Sider bekjende det samme."

[2]) Dette udtales paa en Mængde Steder, hvor man henholder sig til de kirkelige Conciliebeslutninger, til „Kirkens gamle Lærere" (f. Ex. Irenæus, Athanasius, Hilarius, Basilius, Gregor af Nyssa, Joh. Damascenus o. a.), til „hele den gamle rettroende Kirke." Det heder navnlig: „Vi udtænke ikke af os selv

Ja, der er endog Spor af en Betragtning, som vi have fundet stærkt fremtrædende i den forreformatoriske Theologi, men som blev forsømt i den efterreformatoriske, fordi den ligger ud over Reformationens specielle Formaal, et udtrykkeligt Hensyn nemlig til den subjective Forløsnings Behov ved Erkjendelsen af Christi Person. „Skriften siger ikke alene i Almindelighed om Menneskens Søns Person, men ogsaa udtrykkelig pegende paa hans antagne menneskelige Natur 1 Joh.: 'Christi Blod renser os fra al Synd,' ikke alene efter den Fortjeneste, som han engang fuldkommen erhvervede paa Korset; men Johannes taler paa samme Sted om, at i Retfærdiggjørelsens Gjerning eller Handling ikke alene den guddommelige Natur i Christus, men ogsaa hans Blod per modum efficaciæ, det er, virkelig renser os fra al Synd. Saaledes er Joh. 6 Christi Kjød en levendegjørende Mad, ligesom ogsaa den ephesinske Kirkeforsamling deraf har sluttet, at Christi Kjød har Kraft til at levendegjøre; som der da om denne Artikel er mange andre herlige Vidnesbyrd af den gamle rettroende Kirke andetsteds anførte." VIII, 59 (Müller). — Vidnesbyrd om Artikelens traditionelt kirkelige Holdning synes det navnlig ogsaa at være, naar vi finde en udtrykkelig Forkastelse af Sætninger som disse: „At den menneskelige Natur i

---

noget Nyt, men faitholde og gjentage de Forklaringer, som den gamle rettroende Kirke med god Grund i den hellige Skrift har givet herom." Dette i Modsætning til de Dogmehistorikere, der ville finde et „betydeligt Fremskridt" i den lutherske Christologi.

Christo er bleven et uendeligt Væsen paa samme Maade, som den guddommelige Natur er det, og at den paa Grund af denne væsentlige, meddelte, i den menneskelige Natur udgydte og fra Gud udfkilte Kraft og Ejendommelighed er allestedsnærværende paa samme Maade som den guddommelige Natur." „At Christi menneskelige Natur er localt eller rumligt udbredt over alle Himlens og Jordens Steder, hvilket man ikke engang maa tillægge den guddommelige Natur." (Epit. VIII, 27. 28).

Men paa den anden Side maa det ved Bedommelsen af Concordieformelens Christologi ikke lades ude af Syne, hvad der uden Reservation siges straks i Begyndelsen efter Omtalen af den zwingliske Læreform. „Dette har nu Dr. Luther modsagt og kraftigen gjendrevet, som hans Lære- og Stridsskrifter om den hellige Nadverd udvise, til hvilke sidste vi hermed ligesaavel som til hans Læreskrifter offentlig bekjende os." Man har da navnlig ogsaa tilegnet sig Foreſtillingen om Christi Menneskenaturs „Nærværelse hos alle Skabninger" (Epit. VIII, 16); og senere heder det, at han, som „allesteds nærværende" „virkelig opfylder alt" (omnia implet), S. D. VIII, 27[1]). Overhoved er det, som Indledningen viser, denne Bekjendelses Mening, at den vil forstaaes i Overensstemmelse med Luthers Privatskrifter om denne Sag. Den lider med andre Ord af en vis uklar Vaklen i sin Betragtning.

[1]) Et Vidnesbyrd om Tidens kirkelige Opfatning er Astronomen Keplers Excommunication i Linz, fordi han ikke ubetinget vilde godkjende Concordieformelens Lære om Christi Legemes Ubiqvitet.

Den romerske Kirke har i sin Bekjendelse bevaret Oldkirkens Christologi og tillige indtaget Resultater af Middelalderens christologiske Arbejde paa Bekjendelsens Grund[1]).

Kirken har fixeret sine christologiske Resultater. Den

[1]) Saaledes heder det i Catechismus Romanus om Gudmenneskets Personlighed: Verbum enim, quod divinæ naturæ hypostasis est, ita humanam naturam assumpsit, ut una et eadem esset divinæ et humanæ naturæ hypostasis ac persona; quo factum est, ut tam admirabilis conjunctio utriusque naturæ actiones et proprietates conservaret; atque, ut est apud S. Leonem magnum illum Pontificem, nec inferiorem consumeret glorificatio, nec superiorem minueret assumptio C. R. P. I. Cap. IV, qu. 2. Begrebet om Menneskenaturens Anhypostasi er altsaa her kirkelig fixeret. Det practisk vigtige Punkt om Christi menneskelige Sjels abundantia charismatum og dens subjektive Helligelse til vor subjective Forløsning fra Synden og Helligelse gjennem Livssamfund med ham omtales paa flere Steder. „Ligesom Christi Legeme blev dannet af den ubesmittede Jomfrus reneste Blod . . . alene ved den Hellig-Aands Kraft, saaledes modtog ogsaa hans Sjel, saasnart han blev undfangen, den rigeste Fylde af Guds Aand og et overordentligt Maal af Naadegaver. Thi det var ikke med ham som med andre Mennesker, der prydes med Helligbed og Naade og hvem Gud giver Aanden med Maal (ad mensuram; cfr. Joh. 3, 34); men han udgjød al Naade i saadan Overflod i hans Sjel, at vi alle have modtaget af hans Fylde" (Joh. 1, 16). Ibid. qu. 4. 4. Ligesom han selv ved den Hellig-Aands Kraft, over Naturens Orden er bleven Menneske, er født og var hellig, ja var Helligheden selv (sanctitas ipsa fuit), saaledes maa ogsaa vi fødes, ikke af Blod, ikke af Kjods Vilje men af Gud, og derpaa, som en ny Skabning, vandre i en ny Aand og bevare hin Hjertets Helligbed og Renbed, som saa vel sommer sig for de ved Guds Aand gjenfødte Mennesker. Thi paa denne Maade ville vi indprænge i os Billedet af denne Guds Søns hellige Undfangelse og Fødsel." Ibid. qu. 11, 3.

har ikke dermed villet erklære sig færdig med Hensyn til sin christologiske Erkjendelse eller afskjære al videre Forhandling om disse dybe og vanskelige Ting. Den overgiver den individuelle Forskning sine Resultater til fortsat Bearbejdelse, til altid dybere Tilegnelse. Men gjennem sin Bekjendelse har den forbeholdt sig at angive de for al videre Forskning nødvendige ledende Synspunkter, der ikke kunne forrykkes, og at betegne de Grændser til den ene og den anden Side, som ikke kunne overskrides uden Skade for vor fundamentale christelige Bevidsthed om Frelse ved Gudmenneskет. Den følgende Tids Bearbejdelse af det christologiske Dogme bærer imidlertid kun altfor mange Merker af, at den individuelle theologiske Forskning har krænket hine uforanderlige kirkelige Principer til den ene eller den anden Side.

Den reformerte Betragtning tenderer, som vi have seet, stærkt til en dualistisk, nestorianst Opløsning af Gudmenneskет. Man benegter communicatio idiomatum, navnlig den Form af dette Begreb, hvorefter Naturerne indbyrdes meddele sine Ejendommeligheder — Idiomer — til hinanden; thi disse Idiomer ere modsatte, og: nulla natura in se recipit contradictoria. Vor nærmeste Opgave er nu at betragte Fortsættelsen og Udviklingen af denne dualistiske Christologi.

Sin nærmeste Fortsættelse fik den i Socinianismen[1]), der ikke blev staaende ved at forkaste communicatio idiomatum, men consequent gik videre til Forkastelsen

[1]) Cfr. Strauß, Dogmatik § 64.

ogsaa af communio naturarum. Foreſtillingen om en Forening af to Naturer i den ene Perſon erklærer den Rachowſke Catechismus[1]) for ſtridende baade mod Fornuften og mod Skriften. Det Guddommelige i Chriſto er intet Subſtantielt hos ham, intet Væſentligt, men noget Accidentelt, nemlig hans Værdighed ſom Regent i det af ham ſtiftede Rige. Han er af Natur et dødeligt Menneſke, men af Gud ophøjet og begavet med den højeſte Ære og Værdighed og Fuldmagt til at gjøre de Fromme ſalige. Chriſti Stilling i det ſocinianſke Syſtem ſvarer omtrent til Muhameds Stilling i Islam: „Han er væſentlig den med guddommelig Værdighed betlædte Prophet. Han kan paakaldes, men ikke egentlig dyrkes.

Supranaturaliſterne holdt i Formen paa den overleverede Lære om communicatio idiomatum, men tilføjede en indſkrænkende Clauſul: Hver af Naturerne kan kun meddele ſig til den anden, for ſaa vidt ſom denne Meddelelſe er forenlig med dens Ejendommelighed (Reinhard o. a.). Ved denne Indſkrænkning kom man i Virkeligheden efterhaanden til at berøve det hele Lærepunkt dets Indhold, fordi Supranaturaliſterne igrunden hyldede den bekjendte dualiſtiſke Forudſætning: finitum non capax est infiniti. De Ærligere blandt dem accepterede derfor ligetil den reformerte Lære, at der kun om Perſonen lader ſig udſige noget, ſom er ejendommeligt for Naturerne og omvendt, medens ſaadanne Udſagn ikke kunne anvendes om Naturerne indbyrdes (ſaaledes f. Ex. Doderlein).

[1]) Qu. 97.

Efterhaanden opgav man ogsaa Læren om Menneskenaturens Anhypostasi og tænkte sig Christus som en Dobbeltpersonlighed af Gud og Menneske[1]). For at hæve den ethiske Værdi af Christi forbilledlige Dyd fandt man det nødvendigt at accentuere Christi Menneskenatur som selvstændigt virkende Factor i hans Liv. Overhoved er det Menneskenaturen i ham i dens fulde Integritet, hvorom Interessen væsentlig samler sig, og Michaelis udtaler, at han ikke tvivler paa, at Herren har været underkastet de sedvanlige Børnesygdomme!

En Fremstilling af Rationalismens christologiske Grundtanker finde vi hos Röhr, Forfatteren af „Briefe über den Rationalismus“[2]). Det heder her: „Rationalisten betragter Christendommens store Stifter som et rent menneskeligt Phænomen . . . For ham er Jesus i fuldeste Forstand et Menneske, et naturligt Product af sit Folk og sin Tidsalder, men med Hensyn til Visdom, Dyd og Fromhed ikke overgaaet af nogen Dødelig før eller siden, en Menneskehedens Heros i den mest ophøjede Betydning . . . Hans Oprindelse var vistnok alle Menneskers naturlige Oprindelse, og naar de evangeliske Skrifter ytrer sig anderledes herom, saa tror jeg at være berettiget til at henregne deres Beretninger til Sagnenes og Mythernes Gebet. Thi jeg kan ikke gjøre mig noget Begreb om, at et Menneske kan have en overnaturlig Oprindelse, og den gamle Verden forherligede gjerne sine

[1]) Nonne primo loco fas sit cogitare de amicitiæ vinculis, quibus λόγος Jesum sibi jungere voluit (Døderlein).

[2]) Cfr. Strauß l. c.

Helte paa denne Maade. Hans Skjæbne og Bedrifter have for mig i Hovedsagen fuldkommen historisk Troværdighed; og naar de af hans Historieskrivere fremstilles i et vidunderligt Lys, saa trækker jeg dette fra som Fortællerens subjective Anskuelse af Factum, og jeg negter derved ingenlunde, at det er historisk, ej heller miskjender jeg det Providentielle deri, at Guddommen betjente sig af saadanne forøvrigt naturlige Tildragelser i Forbindelse med Folkets Mening om samme for at gjøre opmerksom paa denne sjeldne Sandhedens Lærer. Derhos forundrer jeg mig imidlertid ingenlunde over, at hans nærmere Venner i sine Skrifter tale med den største Ærbødighed om ham og bestandig føre hans Tilværelse, hans Lære og Virksomhed umiddelbart tilbage til Gud, tilskrive ham den højeste Værdighed efter Gud o. s. v. Saaledes maatte taknemmelige Gemytter, der tillige vare blændede af et saa usedvanligt menneskeligt Phænomens Glans, tale; men mig er det tilladt, først at betragte disse Udtryk som hine Mænds individuelle Dom, og dernæst at udfinde, hvorvidt jeg selv i Overensstemmelse med min fornuftige Indsigt kan tiltræde deres Dom[1])." — Det falder ikke vanskeligt endog ud af selve Skriften at danne sig et Christusbillede efter sit Hjerte, naar det ansees for „tilladt" at „trække fra", hvad man ikke finder stemmende med sin individuelle Fornuft, at „tiltræde" de hellige Forfatteres Dom, naar den er „i Overensstemmelse" med ens egen „fornuftige Indsigt", og at forkaste

[1]) Röhr, Briefe S. 26 ff.

Foreſtillingen om en Forening af guddommelig og menneſkelig Natur i Chriſto af den Grund, at man „ikke kan gjøre ſig noget Begreb om, at et Menneſke kan have en overnaturlig Oprindelſe". — „Kun i Rationaliſtens Syſtem -- heder det videre — fremtræder Chriſtendommens Stifter ſom virkelig ſtor, ophøjet og guddommelig. Guddommen har efter denne Anſkuelſe kun lagt de naturlige Betingelſer for at blive det, ſom han var, i ham; men at han virkelig blev det, det var Reſultatet af hans Selvvirkſomhed. Han ſtaar ſom et Ideal for den hele fornuftige Menneſkehed, fordi han ved egen Kraft har opſvunget ſig hertil efter naturlige Virkningslove; han bærer Guddomsſeglet paa ſin Pande, fordi han forſtod at paatrykke ſig det med egen Haand[1]." Naar Rationalismen paa denne Maade tror at maatte hævde Chriſti menneſkelige Perſonlighed i Moralens Navn i Modſætning til den kirkelige Theologi og tildels i Modſætning til Supranaturalismen (hvis Chriſtus den betegner ſom „en af Guddommen dannet hellig Maſkine"), da beror dette paa, at Rationalismen har misforſtaaet den kirkelige Lære om Anhypoſtaſien og overſeet Betydningen af den dyotheletiſke Læreform.

Det næſte betydningsfulde Skridt indenfor den dualiſtiſke Udvikling ſkeede ved Kant. Det fornødne Indtryk af hans chriſtologiſke Grundtanker paa dette Punkt kunne vi faa gjennem hans Bog „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"[2]. Hvad den hellige Skrift

[1]) Briefe S. 378. Cfr. Strauß l. c.
[2]) Frankf. u. Leipzig 1793 S. 67 ff.

indeholder om Christus omsættes her som Udtryk for „det gode Princips personificerede Ide". Menneskeheden eller det fornuftige Verdensvæsen overhoved i dets hele moralske Fuldkommenhed er det alene, der kan gjøre Verden til Gjenstand for den guddommelige Raadslutning og til Formaal for Skabelsen . . . Dette Gud velbehagelige Menneske (d: Menneskehedens Ide) er i ham fra Evighed af; Ideen udgaar fra hans Væsen og er for saa vidt ingen skabt Ting, men hans enbaarne Søn, Ordet, ved hvilket (d: for hvis Skyld) alle Ting ere. I ham har Gud skabt Verden; og kun i ham og ved at tilegne os hans Sind kunne vi haabe at „vorde Guds Børn". At hæve os til dette Ideal af moralsk Fuldkommenhed, det er til Urbilledet for sedeligt Sindelag i dets hele Renhed, er nu almindelig Menneskepligt, hvortil ogsaa denne Ide selv kan give os Kraft. Men just fordi vi ikke selv ere Ophav til denne Ide, fordi den har taget Plads i Menneskets, uden at vi begribe, hvorledes menneskelig Natur endog blot har kunnet være modtagelig for den, derfor kan man hellere sige, at hint Urbillede er kommen ned til os fra Himlen og har antaget Menneskenaturen. Denne Forening med os kan ansees som Guds Sons Fornedrelsesstand. - - Den Gud velbehagelige Menneskeheds eller den moralske Fuldkommenheds Ideal kunne vi nu kun tænke os under Ideen om et Menneske, der er beredvillig ikke alene til selv at udøve al Menneskepligt og til ved Lære og Exempel at udbrede det Gode i det størst mulige Omfang, men ogsaa til at paatage sig alle Lidelser indtil den forsmædeligste Død for Verdens Skyld, ja selv for sine

Fiender. — I den practiske Tro paa denne Guds Søn -- for saa vidt han foreſtilles, ſom havde han antaget menneſkelig Natur — kan nu Menneſket haabe at vorde Gud velbehageligt og derved ogſaa ſaligt; det er: Den, der er ſig et ſaadant moralſk Sindelag bevidſt, at han tør tro om ſig ſelv, at han under lignende Friſtelſer og Lidelſer urokkelig vilde holde faſt ved Menneſkehedens Urbillede og være en tro Efterfølger af hans Exempel, et ſaadant Menneſke, men ogſaa kun et ſaadant, er beføjet til at anſe ſig ſom en ikke uværdig Gjenſtand for guddommeligt Velbehag.

Om „denne Idees objective Realitet" heder det videre: Denne Ide har i practiſk Henſeende ſin Realitet fuldſtændigt i ſig ſelv. Thi den ligger i vor moralſk lovgivende Fornuft. — Der behøves intet Exempel af Erfaringen for at gjøre Ideen om et Gud moralſk velbehageligt Menneſke til Forbillede for os; den ligger ſom et ſaadant allerede i vor Fornuft. Men en ſaadan Erfaring maa dog være mulig. Derſom nu et ſaadant i Sandhed guddommeligt findet Menneſke til en vis Tid ligeſom var kommen fra Himlem ned til Jorden ſom Exempel paa et Gud velbehageligt Menneſke, ſaa vidt ſom man kan forlange det af den udvortes Erfaring (Urbilledet for et ſaadant er nemlig aldrig at ſøge noget andet Steds end i vor Fornuft), og derſom han ved en Revolution i Mennneſkeſlægten havde tilvejebragt et uendeligt ſtort Gode i Verden, ſaa vilde vi dog ikke have Grund til at holde ham for noget andet end et paa naturlig Maade avlet Menneſke, paa ſamme Tid ſom det

hermed ikke skulde være ligefrem negtet, at han vel ogsaa kunde være et overnaturlig avlet Menneske. Kant udvikler videre, at en saadan Hellig helst ikke maatte tænkes hævet over al menneskelig Skrøbelighed. Thi han vilde i modsat Fald staa for højt for os til at kunne afgive et moralsk Exempel, som det for os vilde være muligt at efterfølge. Forøvrigt vilde det i og for sig ikke stemme med Kants dualistiske Principer overhoved at antage en historisk Christus i ren ideal Fuldkommenhed, fordi han principielt fastholder ethvert empirisk Phænomens nødvendige Incongruens med Ideen: Hvorledes, siger han, kan der nogensinde gives en Erfaring, der stemmer overens med en Ide? Deri bestaar jo just det Ejendommelige ved den sidste, at aldrig nogen Erfaring kan congruere med den[1]).

Den store Betydning af Kants Arbejde paa dette Punkt ligger deri, at han har ført den dualistiske Betragtning frem til de yderste Consequenser indenfor Grænserne af den Betragtning, som endnu vil opretholde religiøse Momenter i Erkjendelsen af Christi Person. Den kantiske Kritik hviler i dybeste Grund paa den dualistiske Paastand om det Transcendentes Uerkjendelighed og Phænomenets nødvendige Incongruens med Ideen samt om det practisk Moralskes Enegyldighed i det Religiøse. Følgelig reduceredes Begrebet om Gudmennesket til „det gode Princips personificerede Ide"; om denne Ide nogensinde har havt historisk Virkelighed i Verden stilles agnostisk

[1]) Kritik der reinen Vernunft. S. 649.

in suspenso; en approximativ Virkeliggjørelse af Moralitetens Ide tænkes historisk mulig, men ikke nødvendig, og i hvert Fald vil denne moralske Ide kun øve sin Magt over os gjennem det moralske Exempel.

I denne kantiske Dualisme har Nyrationalismen og den moderne Agnosticismus søgt et Udgangspunkt. En Hovedrepræsentant i Nutiden er Ritschl[1]). Hans Tilslutning til Kant er klar nok. Dette viser sig baade negativt og positivt. I negativ Henseende gjælder det først og fremst for Ritschl at fjerne al Speculation og Metaphysik fra Christologien, i positiv Henseende at betragte Christi Person fra practisk moralsk Synspunkt.

Idet Ritschl saaledes saa vidt som muligt søger at holde det Transcendente udenfor Betragtningen som et utilgjængeligt Felt, bliver han Agnostiker over for christologiske Momenter af fundamental Betydning for den christelige Bevidsthed. For at kunne lægge et acceptabelt Christusbegreb til Rette for den moderne Tidsaand med dens empiriske Sympathier maa han fra sit Christusbillede fjerne ethvert Træk, som ikke synes at harmonere med de Principer, der ere i Cours indenfor den moderne Naturvidenskab, Historieskrivning og Kritik. Ritschl afholder sig ikke blot fra at opstille nogen positiv Lære om Christi Persons Vorden og ejendommelige Væsen, men han negter saavel hans Præexistens som hans Gjenkomst. Ethisk betragtet er Christus det Menneske, hvis Vilje er fuldkommen congruent med Guds Verdensformaal. Religiøst

[1]) Rechtfertigung und Versöhnung III Cap. IV og VI. Cfr Dorners Kritik, Glaubenslehre II, 379 ff.

betragtet skal der ogsaa tilkomme ham Prædicatet Gud, for saa vidt som „Jesu Lebensführung dieselben sittlichen Wirkungen gezeigt hat, welche als die hauptsächlichen Eigenschaften Gottes alles menschliche Vertrauen auf sich ziehen . . . Eine Auctorität also, welche alle andern Maßstäbe entweder ausschließt oder sich unterordnet, welche zugleich alles menschliche Vertrauen auf Gott in erschöpfender Weise regelt, hat den Werth der Gottheit[1]).“ Det er iøvrigt ikke let at finde Ritschls Tanke i den knudrede og tungvinte Fremstilling, der fuldt ud deler den forladte gamle Metaphysiks abstracte Character, paa samme Tid som den staar langt tilbage for denne i Klarhed. I hvert Fald vil man faa et Indtryk af, at det just ikke er meget, som bliver tilbage af Guddom i Herrens Person under Ritschls empiriske Kritik af det christologiske Dogme, naar man læser hans Forsvar mod dem, der bebrejde ham, at han holder Christus for et „blot Menneske“: „Ved et blot Menneske vilde jeg forstaa Menneskет som Naturvæsen (Naturgröße) med Udelukkelse af alle Mærker paa aandig og sedelig Personlighed (? !). Jeg holder ikke engang en af mine Modstandere for et blot Menneske, da jeg hos dem altid forudsætter en vis Grad af det, der er en Virkning (Erfolg) af Opdragelse og af sedelig Character (!). At jeg overhoved kun taler om Christus, for saa vidt hans personlige Character kommer i Betragtning som Bærer af Guds Aabenbaring, vil vel ingen kunne miskjende, der har læst, hvad jeg har skrevet. Det er altsaa i det Mindste

[1]) 2 Udg. Side 376.

et Bevis paa Mangel paa Dømmekraft og Overlæg, naar Modstandere paastaa, at jeg holder Christus for et blot Menneske og negter hans Guddom[1])". Hvad der giver Christi Person dens Betydning er hans ethiske Kaldsvirksomhed som „Menighedens" eller „Guds Riges "(ikke „Kirkens") Stifter som et moralsk Friheds- og Kjærlighedssamfund.

Der er vistnok noget Berettiget i Ritschls formale Fremgangsmaade i det christologiske Dogmes Construction, idet han nemlig slutter fra Christi Verk og dets Behov til Personen. Her tager han da væsentligt Hensyn til det ethiske Behov. Om Reformationen siger han, at „dens ledende Interesse" var knyttet „til Artikelen om Syndsforladelsen". Han har ligesom Kant erkjendt Fornødenheden af at betragte Christus i Lyset af et Redningsverk, ikke blot til Syndsforladelse som en actus forensis, men til ethisk Fornyelse, Væsenets virkelige Helligelse. For saa vidt repræsentere disse Mænd, ligesom paa sin Vis ogsaa den ældre Rationalisme, en Reaction imod den Christologi, der fandt alt Fornødent i Christi Person og Verk, naar man deri fandt et Værn imod Guds Vrede, et Dække, der skjulte Synden for Guds dømmende Blik. Men nærmere beseet er Ritschls Interesse for det Ethiske intet andet end en ny Form af den kantiske Moralisme, en rodløs Plante, fordi den ingen Rod har i Christo som Forsoneren, og fordi den ikke tænkes formidlet ved nogen real, væsentlig insitio in Christum. Han mangler overhoved al Sympathi for og dermed tillige al Forstaaelse af den

[1]) Side 368 f.

dybe kirkelige Mystik, som i Christi Person ser Formidleren af det guddommelige Helligheds-liv i den syndefulde Verden.

Idet vi her som andetsteds for den systematiske Oversigts Skyld se bort fra de dogmehistoriske Phænomeners chronologiske Rækkefølge, ville vi kaste et Blik paa Schleiermachers Christologi[1]) som en Overgangsform mellem den dualistiske og den monistiske Betragtning, der dog ikke er den rette via media. Den kjender her som overalt kun Kirken.

I sin Betragtning af Christus som historisk Person er Schleiermacher i Virkeligheden ikke mindre negativt kritisk end sine dualistisk-rationalistiske Forgjængere. Ikke alene det Overnaturlige ved Herrens Indgang i Verden, Undfangelsen af den Helligaand uden nogen jordisk Fader, og ved hans Udgang af Verden, Himmelfarten, men endog hans fuldkomne Syndefrihed anser Schleiermacher for ubeviselige ved Hjælp af det Nye Testament. Og de kirkelige Forestillinger om Enheden af guddommelig og menneskelig Natur i hans Person anser han for uholdbare i den Forstand, hvori Kirken altid har fastholdt dem. Ved dette Resultat af den negative Kritik var Rationalismen i kortsynet Tilfredshed bleven staaende, medens Orthodoxien med Forfærdelse var Vidne til, hvorledes Christusbegrebet berovedes ethvert positivt Indhold for den protestantiske Bevidsthed. Schleiermacher derimod var fra første Færd af betænkt paa at erstatte Tabet paa sin Vis, paa en ny og for hele den betrængte Protestantisme overraskende og blændende Maade.

[1]) Glaubenslehre II § 93 ff.

Kritiken og dens Resultater med Hensyn til Herrens Person angegte ham ikke. Han kan hjælpe sig endog uden al historisk Meddelelse, og da er man udenfor den historiske Kritiks Rækkevidde. Han gaar ud fra en anden og formentlig sikrere Realitet end den, der er Indholdet af al historisk Meddelelse, nemlig fra det christelige Subjects, den christelige Bevidsthedes egen indre Erfaring. Den enkelte Christen er sig selv umiddelbart bevidst som Medlem af et christeligt Samfund. Som saadan føler han i sig en umiddelbar Harmoni af sin bedre og lavere Selvbevidsthed, han føler sig religiøst bestemt og fremadskridende i denne Bestemthed. Hvorfra skriver sig denne lykkelige Bestemthed? Ikke fra ham selv. Thi selv kan han kun lægge Hindringer ivejen for disse religiøse Oplevelser. Ikke fra andre Individer indenfor det samme Samfund. Thi de lide af den samme Ufuldkommenhed. Heller ikke fra det religiøse Samfund i dets Helhed. Thi en Samling af Ufuldkomne kan ikke udgjøre et Fuldkomment. Den omtalte Bestemthed maa altsaa skrive sig fra det christelige Samfunds Stifter, og det ikke bare fra hans moralske Exempel, saaledes som man for havde ment, men fra hans Verk, fra noget, som han virkelig giver os. Have vi saaledes vor religiøse Bevidsthed fra „Menighedens" Stifter, da maa denne Bevidsthed, i Kraft af en Slutning fra Virkning til Aarsag, i ham selv være tilstede i Fuldkommenhed: og dette er det Guddommelige ved Menighedens Stifter, „indem Christo ein schlechthin kräftiges Gottesbewußtsein zuschreiben und ihm ein Sein Gottes in ihm beilegen ganz eines und

dasselbe ist." „Die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins war ein eigentliches Sein Gottes in ihm," paa samme Tid som det maa antages, at „Forløseren var alle Mennesker lig vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur". Her have vi da ud af den christelige Bevidstheds Reflexion over sit eget Indhold vundet noget andet og mere end baade Rationalisterne og Kant tænkte paa: Begrebet om et Ophav til vor religiøse Bevidsthed, som paa samme Tid er religiøst Urbillede og historisk menneskeligt Enkeltvæsen. Denne Erkjendelse skal da ogsaa tjene til at restituere de tabte kirkelige Foreſtillinger om Enheden af guddommelig og menneskelig Natur i Christo. De erstattes ved følgende Maxime: „Soll die Selbstthätigkeit des neuen Gesammtlebens ursprünglich in dem Erlöser sein und von ihm allein ausgehen, so mußte er als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich sein d. h. das urbildliche mußte in ihm vollkommen geschichtlich werden, und jeder geschichtliche Moment desselben zugleich das urbildliche in sich tragen[1])."

Man aandede lettere efter dette. Man var blændet af den Schleiermacherske Dialectiks blændende Glands, og den troende Bevidsthed mente i al Oprigtighed at have fundet et individuelt, subjectivt δὸς μοὶ ποῦ στῷ, som ikke alene var uafhængigt af Kirke, Skrift og Tradition, hvilende ene og alene paa sit eget selvoplevede Indhold, men ogsaa uangribeligt af enhver Kritik, efterdi Selvoplevelsens Kjendsgjerninger ikke kunne ophæves ved nogen udenfra kommende Kritik.

[1]) § 93.

Det viser sig imidlertid ved nærmere Eftersyn, at det er en tilsløret og tvetydig Skikkelse, Schleiermacher har sat i det kirkelige Christusbilledes Sted, og at Billedet er anbragt udenfor Kirkehuset i en „Menighed", som er noget andet end Kirken, fordi den bestaar af et Antal Individer, der med Hensyn til religiøs Vished hver for sig udelukkende ere henviste til et isoleret Standpunkt af umiddelbare formentlige religiøse Oplevelser.

Idet vi overlade til den philosophiske Kritik at bedømme Holdbarheden af den anvendte formale logiske Slutningsrække, ville vi for vort Behov have nok med at paapege, at den Schleiermacherske Christus ikke svarer til vort religiøse Behov. — Han er en tvetydig Skikkelse. Hans Slægtskab med den dualistiske Christus er allerede antydet ved det, som ovenfor blev udtalt med Hensyn til Schleiermachers negative Kritik af Kirkens Lære om Christi Guddom. Hvad Schleiermacher sætter i Stedet herfor skal ikke i betragtelig Mon tjene til at forbedre dette. Hans Guddom skal bestaa i „die stätige Kräftigung seines Gottesbewußtseins". En kraftig Gudsbevidsthed kan vel ogsaa et blot og bart Menneske eje; og ud af hin uklare Phrase synes der ikke at fremgaa noget andet end i bedste Fald Forestillingen om en Gudsbevidsthed, der er graduelt stærkere end alle andre Menneskers. Men selv om vi hertil tænke paa en absolut kraftig Gudsbevidsthed, saa bliver det dog altid en problematisk Sag at sætte denne identisk med det substantielt Guddommelige. Thi dette gjør Schleiermacher. Hans Mening er ikke at gjøre en Slutning paa dette Punkt: Christus har en absolut kraftig Gudsbevidst-

hed - altsaa er han Gud. Men han betegner selve hans Guddom ved det abstracte Forhold, at hans Gudsbevidsthed er absolut kraftig. Men den religiøse Bevidsthed forlanger Guddommen i fuld Concretion.

Se vi imidlertid bort fra dette, der ingenlunde er egnet til at sikre nogen mod den dualistiske Fornegtelse af Christi Guddom, som Schleiermacher vilde hjælpe sin Tid ud over, se vi hen til hans Forsikringer om sin Tro paa Christi virkelige Guddom og hans virkeligt guddommelige Forhold til det troende Individ, da ville vi faa Øje paa det monistiske Drag i dette christologiske Janusbillede. Christus er altsaa Gud. Og som Gud er han Ophav til vor religiøse Bevidsthed som Christne, det er: han bestemmer os religiøst. Men ifølge Schleiermachers Definition af det Religiøse vil dette atter sige, at Christus er det personlige Princip for vor Bestemmelse i absolut Afhængighed af det Guddommelige. Denne Tankegang peger tilbage til den pantheistiske Opfatning af Gud som det Absolute. I Christo møde vi det guddommeligt Absolute, over for hvilket al skabt Vilje, al creaturlig Personlighed og Selvstændighed taber al Gyldighed[1]).

[1]) I sine „Reden über die Religion" betegner S. Religionen som „Sans og Smag for det Uendelige". Hvor rummeligt og ethisk elastisk dette Begreb om det Religiøse var for ham, kunne vi se af en Ytring i et Brev til hans Veninde, Fru Henriette Herz, skrevet i samme Aar (1799), som han udarbejdede hine „Reden", og medens han var Præst i Berlin. Han maatte komme til hende, skriver han, „schon aus Religion um der Religion willen — aus Religion, denn wahrlich, ich will das Universum in Ihnen schauen." (Aus Schl.s Leben I,

Denne Henvisning til Grundelementerne i det Schleiermacherske Christusbegreb vil formentlig være tilstrækkelig som Vidnesbyrd om, at dette Begreb ikke tilfredsstiller vort religiøse Behov.

Den Monisme, som møder os hos Schleiermacher, søger endnu til en vis Grad at komme tilrette med Kirkelæren. Den Mand, som i den efterreformatoriske Tid først har opstillet et monistisk, nærmere bestemt pantheistisk Christusbegreb i selvstændig Consequens uden Concessioner til det modsatte Hold er Spinoza, hvis Christologi atter har sine Forudsætninger indenfor Middelaldrens Mystik og i Scotus Erigenas Pantheisme. Rent idealt seet maa vi ifølge Spinoza tilvisse have Andel i Guds Søn. Men hvad mener han med Guds Søn? Han mener ingenlunde Kirkelærens Christus, hvis Begreb han kritisk opløser paa en saadan Maade, at hele den følgende negative Kritik har kunnet hente sine Argumenter fra ham. Han mener overhovedet ikke det historiske Individ Christus; thi det kan ikke antages, at Ideen udtømmer sit hele Indhold i et enkelt historisk Individ. Men han mener den guddommelige Tænken eller Visdom, der ligesom de øvrige guddommelige Attributter aabenbarer sig i den hele Tilværelse, i Naturens saavel som i Aandens, mest i denne og „allermest i Christo Jesu". Det er for nødent til Salighed at have Del i Guds Søn som Al tilværelsens Visdom, hvilket ikke kan siges om vort Forhold

230). Hans „Sind og Sans" for Henriette Herz var religiøs; thi i hende saa han den religiøse Følelses Object: det Uendelige! (Aus Schl.s Leben I, 164. 195. 285. 367)

til det hiſtoriſke Individ. Dico, ad salutem non esse omnino necesse, Christum secundum carnem noscere; sed de æterno illo filio Dei, h. e. Dei æterna sapientia, quæ sese in omnibus rebus, et maxime in mente humana, et omnium maxime in Christo Jesu manifestavit, longe aliter sentiendum. Nam nemo absque hac ad statum beatitudinis potest pervenire, utpote quæ sola docet, quid verum et falsum, bonum et malum sit[1]).

Vi merke allerede her, at vi ere komne ind paa et Betragtningsomraade, der er vidt forſkjelligt fra Dualismens. For al Dualisme er og bliver det en Umulighed at acceptere Foreſtillingen om den uendelige, abſolute Guddomsnatur og den endelige, relative Menneſkenatur Enhed i Gudmenneſkets Perſon, fordi det er væſentligt for Dualismen at anſe diſſe Elementer for ganſke heterogene og uforenlige. Strengt taget kunne de kun fraſtøde hin anden; og hvad ſpecielt det phænomenalt og endeligt Naturlige angaar, da har dette ifølge Dualismens Syn egentlig ingen fuldt berettiget og gyldig Tilværelſe. Kun Aanden er i Sandhed. Hos Spinoza derimod møde vi Foreſtillingen om det Naturliges Gyldighed. Gud aabenbarer ſig phænomenalt, han giver ſine Tanker Skikkelſe i den endelige Verden, ikke alene i Aandens, men ogſaa i Naturens.

Paa dette Grundlag bygge Fichte, Schelling og Hegel videre. Fichte anerkjender Ideen om det guddommelige Ords Menneſkeworden. Det evige Ord bliver Kjød, Gud

[1]) Epistola XXI.

giver sig Existens i Menneskет. Men dette gjælder om ethvert Menneske. Og Ideen om Enheden af Guddommeligt og Menneskeligt i denne Forstand har metapysisk, paa sig selv beroende Gyldighed ganske uafhængigt af al historisk Meddelelse om Guds Menneskevorden i det historiske Individ Jesus Christus. Fichte forkaster dog heller ikke Indholdet af denne Meddelelse, Dogmet om Jesu Christi Person som en Enhed af Guddommeligt og Menneskeligt i en ejendommelig, kun om ham gjældende Betydning.

Anderledes for saa vidt Schelling. Han forkaster den kirkelige Forestilling om den empiriske og ejendommelige Enhed af Guddommeligt og Menneskeligt i det historiske Individs, i Jesu Person, efterdi Gud ifølge hans Mening overhoved ikke kan optræde historisk. Han er evig og dermed udenfor al Tid og Historie. Hvad der er philosophisk acceptabelt i Evangeliet er Forestillingen om Christi Person som Symbol paa Guds evige Menneskevorden. Dette er en evig fortsat Proces, og Forestillingen om dette Forhold som enkelt Begivenhed er aldeles uadæquat. Schelling fortæller om nogle christelige Missionærer, som kom til Indien og prædikede for Hinduerne, at Gud en Gang i Tiden er bleven Menneske. De forundrede sig ikke over denne Menneskevorden, men vel over den Mening, at Gud kun én Gang er bleven Kjød, hvad der efter deres Tro stadig gjentog sig. Derved lagde de for Dagen, bemerker Schelling, at de havde bedre Forstand paa sin Religion end hine Missionærer paa sin.

Hegel har bragt det monistiske Christusbegreb til

Fuldendelse. Idet vi henvise til vore Bemerkninger om hans Trinitetsbegreb[1]), ville vi minde om, at Guds Søn for ham er Udtrykket for det Absolutes Selvdirem-ption, hvori Gud sætter sig selv som „det Andet", og at dette for Hegel er Et med, at Gud sætter Verden, det Guddommeliges Phænomen. Strauß har vistelig seet ret, naar han bemerker, at Sønnen i denne Trinitetslære „alene kan være Verden eller den endelige Bevidsthed selv"[2]), eller at „det absolute Væsen og den enkelte men-neskelige Subjectivitet sættes som Et, et enkelt Menneske er Gud, og Gud er et enkelt Menneske"[3]). Endvidere: „Man vilde tage storligen fejl, hvis man mente, at der hermed postuleredes et virkelig gudmenneskeligt Phænomen, d. v. s. at der havde maattet gives et Individuum, der vidste sig selv som den nærværende Gud, sin Selvbevidsthed som den absolute Substanses"[4]). For at forklare Troen paa et historisk Gudmenneske bemerker Hegel i sin Phænome-nologi: Dette, at den absolute Aand har givet sig Skik-kelse af Selvbevidsthed i og for sig og følgelig ogsaa for sin Bevidsthed, det viser sig saaledes, at det er Verdens Tro, at Aanden existerer som en Selvbevidsthed, d. e. som virkeligt Menneske. Først naar den virkelige Verdensaand objectivt er kommen til dette Trin, saa træder det ogsaa subjectivt ind i dens Bevidsthed. Strauß forklarer disse Ord (der vel tør ansees for et christologisk Hovedsted hos

[1]) II, 213 f. Cfr. Hegels Religionsphiloiophie II, 218 ff; 251.
[2]) Glaubenslehre I § 32.
[3]) Ibid. II § 66.
[4]) Ibid.

Hegel, i alle Fald med Hensyn til Spørgsmaalet om Gudmenneskets historiske Existens) saaledes: Naar Menneskeheden i dens Udvikling er bleven moden til Productionen af denne Bevidsthed, saa ytrer denne Modenhed sig som en absolut Tilbøjelighed hos Verden til at forudsætte hin Enhed af det Guddommelige og Menneskelige som virkeliggjort i en eller anden udmerket Personlighed[1]).

Hermed kunne vi anse de to christologiske Udviklingsrækker, som toge sin Begyndelse dualistisk med Nestorianismen og monistisk med Monophysitismen, for afsluttede. Blandt Nutidens Dogmatikere vide vi neppe at nævne mer end en Mand, som har gjort et betydningsfuldt Forsøg paa at føre Erkjendelsen af Forholdet mellem de to Naturer i Christo speculativt videre uden at træde i Opposition til de almenkirkelige Grændsebestemmelser til den ene og anden Side. Vi mene den Mand, som fremfor nogen anden har gjort Christologiens Udvikling til Gjenstand for indgaaende Studium, Dorner. For ham er Spørgsmaalet ikke, om Kirken har Ret i sin symbolske Bestemmelse om Christi fulde Guddom, hans fulde Menneskelighed eller om Naturernes Forening i Gudmenneskets Enhed. Hans Undersøgelse gjælder den lutherske Theologies Opfatning af disse Bestemmelser.

Til Forstaaelse af Dorners Tanke og dens Betydning maa vi forudskikke nogle Bemerkninger. Blandt lutherske Theologer har der raadet en Tilbøjelighed til at postulere en umiddelbar Coadæquation af det Guddomme-

[1]) Ibid.

lige og det Menneskelige i Christo, som ved nærmere Betragtning viser sig uigjennemførlig. For at opretholde denne Coadæqvation eller for at erkjende Congruensen mellem den guddommelige og menneskelige Factor har man nemlig maattet gaa en af to Veje i sin Betragtning: Enten at udvide Begrebet om Christi Menneskenaturs Delagtighed i Guddommen paa en Maade, der tilsidst viser sig i Strid med Menneskenaturens Væsen og Integritet som saadan; eller at reducere Begrebet om Christi Guddom ved Forestillingen om en Kenose, som synes at udtømme Begrebet om denne Guddoms fulde Virkelighed. Vi have allerede seet, at den førstnævnte Methode var de gamle Lutheraneres, og at det Falske herved navnlig viste sig deri, at man postulerede en rumlig Coadæqvation og ansaa Mennesket Christus for umiddelbart allestedsnærværende. Den anden Methode, den kenosistiske, som vi her endnu kun foreløbigt kunne omtale, er bleven anvendt af mange nyere Lutheranere. De Gamles Theori syntes saaledes at støde an mod Artikelen: sandt Menneske; de Nyeres mod Artikelen: sand Gud. Det er det gamle Dilemma, som viser sig under nye Former.

For at undgaa Anstødene til begge Sider har man i den nyeste Tid tænkt sig en successiv, gjennem Udvikling formidlet Coadæqvation af Guddommeligt og Menneskeligt i Christo i Stedet for den umiddelbare, som er det fælles Udgangspunkt for hine modsatte Betragtninger. Dette var R. Rothes Tanke[1]), saavidt

[1]) Rothe, Theol. Ethik. Wittenb. 1870. III §§ 533–38.

med Selvbevidsthed og Selvbestemmelse (altsaa den kirkelige Dyotheletismus) fra at være en Fare for Personens Enhed bleven frugtbar for den og for Gudmenneskelighedens fuldkomne Ide."

Kritiken over den Dornerske Christologi gaar i Almindelighed ud paa, at den er nestorianiserende, at den med andre Ord dualistisk opløser Gudmenneskets i en Tohed af Personer[1]). Men det synes os, som om Fremstillingen indeholder al fornøden Reservation i saa Henseende, og at den i det Hele er voxet organisk ud af den kirkelige Bevidsthed. I Strid med den kirkelige Bevidsthed kan Dorners Fremstilling neppe synes at være, uden at man opfatter Begrebet om Menneskenaturens Anhypostasi paa en saa outreret Maade, at dette Begreb kommer til at indeholde en Fare for dens Integritet eller endog dens Virkelighed, det vil sige, naar man selv helder til en monistisk Opfatning af Christi Person.

3.

Kirkens Tanker om Forholdet mellem de to Naturer i Christo er tilvisse en Reflex af den hellige Skrifts Tanker, om der end ikke kan paapeges noget bestemt Sted, som udtrykkeligen indeholder den kirkelige Formel: én Person i to Naturer eller de øvrige dogmatiske Termini,

[1]) Cfr. Philippi, Glaubenslehre IV, 351 ff.; Thomasius, Christi Person und Werk. 2 Aufl. II, 194; Frank, System der chr. Wahrheit, II, 113 f.; ogsaa Liebner i Jahrbüchh. f. deutsch. Theol. III, 349 ff.

paa den anden Side Gud først da kan være fuldkommen aabenbar i Christo, naar det guddommelige Logos's hele Fylde er bleven dette Menneskes egen Fylde i Viden og Villen, altsaa bleven gudmenneskelig, saa er der i ham med den menneskelige Sides Vorden nødvendig ogsaa given en Vorden af Gudmenneskeligheden, og Menneskevordelsen er ikke at tænke som en paa en Gang færdig, men som en fortsat, ja voxende, idet Gud som Logos stadig griber og tilegner sig enhver af de nye Sider, som udbildes af den sande menneskelige Udvikling, ligesom omvendt Menneskenaturens voxende actuelle Modtagelighed bevidst og villende sammenslutter sig med altid nye Sider af Logos. Trods denne Vorden indenfor tiden er imidlertid Logos fra Begyndelsen af i dybeste Væsensgrund forenet med Jesus, og Jesu Liv har altid været et gudmenneskeligt, idet en forhaandenværende Modtagelighed for Guddommen aldrig blev uden sin Fylde[1]." Han mener ved denne Udtalning at vinde den mest anskuelige Forestilling om Gjensidighedsforholdet mellem de to Naturer i Analogi med den Proces, hvorigjennem Mennesket actualiserer sig som Menneske, idet de aandige og naturlige Factorer gjensidigen efterhaanden actuelt gjennemtrænge og bemægtige sig hinanden, medens de potentielt vare tilstede fra første Færd af: Mennesket var for saa vidt Menneske, og Gudmennesket for saa vidt Gudmenneske lige fra sin Tilværelses Begyndelse af. Og dernæst: „Dermed er ogsaa givet om en fuldtændig Menneskenatur

[1]) Glaubenslehre II, § 104.

med Selvbevidsthed og Selvbestemmelse (altsaa den kirkelige Dyotheletismus) fra at være en Fare for Personens Enhed bleven frugtbar for den og for Gudmenneskelighedens fuldkomne Ide."

Kritiken over den Dorneske Christologi gaar i Almindelighed ud paa, at den er nestorianiserende, at den med andre Ord dualistisk oplöser Gudmennesket i en Tohed af Personer[1]). Men det synes os, som om Fremstillingen indeholder al fornöden Reservation i saa Henseende, og at den i det Hele er voxet organisk ud af den kirkelige Bevidsthed. I Strid med den kirkelige Bevidsthed kan Dorners Fremstilling neppe synes at være, uden at man opfatter Begrebet om Menneskenaturens Anhypostasi paa en saa outreret Maade, at dette Begreb kommer til at indeholde en Fare for dens Integritet eller endog dens Virkelighed, det vil sige, naar man selv helder til en monistisk Opfatning af Christi Person.

3.

Kirkens Tanker om Forholdet mellem de to Naturer i Christo er tilvisse en Reflex af den hellige Skrifts Tanker, om der end ikke kan paapeges noget bestemt Sted, som udtrykkeligen indeholder den kirkelige Formel: En Person i to Naturer eller de övrige dogmatiske Termini,

[1]) Cfr. Philippi, Glaubenslehre IV, 351 ff.; Thomasius, Christi Person und Werk. 2 Aufl. II, 194; Frank, System der chr. Wahrheit, II. 113 f.; ogsaa Liebner i Jahrbüchh. f. deutsch. Theol. III, 349 ff.

som skulle tjene til at udvikle Formelens Indhold og Consequenser. Dens Tanker betegnes dog med fornøden Klarhed i Skriftens forskjellige propositiones personales, hvorved Naturernes Concreta identificeres, eller hvor den ene Natur's Concretum prædiceres om den andens. Saaledes Peters Bekjendelse om „Menneskens Søn": „Du er Christus, den levende Guds Søn," en Erkjendelse, om hvilken Herren erklærer, at den er aabenbaret Peter af den himmelske Fader. Mt. 16, 13. 17. Lc. 1, 35 kaldes det Hellige, som fødes af Maria, Guds Søn. „Davids Søn" er „Davids Herre", Mt. 22, 45; cfr. 1 Cor. 15, 47, hvor det heder, at den anden Adam er Herren af Himlen, og Joh. 3, 13, hvor der tillægges Menneskesønnen en Væren i Himlen. Uden en communio naturarum, det peger tilbage til en unio personalis eller hypostatica, vilde den hellige Skrift ikke kunne udtrykke sig paa denne Maade. Om det ene og samme Subject udsiges paa den ene Side: Han er den, som giver Livets Vand, Joh. 4, 10. 14; 5, 40; 7, 37. 38; han er Livets Brød, 6, 33. 35 ff., 51; Verdens Lys, 1, 9; 3, 19; 8, 12; 9, 5. 39; Vejen, Sandheden, Livet, 14, 6; og hvo, som tror paa ham, har allerede det evige Liv, 3, 36; 6, 40. 47. 68; 8, 51; 10, 28; 11, 25 f; 17, 2 f; paa den anden Side: Han lider og dør, Mt. 20, 28; 1 Ptr. 1, 18. 19; Hbr. 9, 12. 14; Apoc. 1, 5; 5, 9; han er vor Tjener, Mt. 20, 28; Lc. 22, 27, idet han er bleven Slagtofferet for vore Synder, Joh. 1, 29. 36. — Subjecterne stifte: Menneskesønnen, „endnu ikke femti Aar gammel", udtaler Bevidsthed om sin Evighed: „Førend Abraham blev, er

jeg," Joh. 8, 58. Omvendt: Han, der var rig, blev fattig for vor Skyld, 2 Cor. 8, 9; Guds Søn giver sig i Døden for os, Gal. 2, 20; denne Sætning er ganske ensbetydende med, at „det Menneske Christus Jesus" gav sig hen for os, 1 Tim. 2, 5. 6; cfr. Apoc. 1, 5.

Alle disse forskjellige, mangfoldigt varierede og combinerede Betegnelser ere Udtryk for og Consequenser af den unio af Guddommeligt og Menneskeligt, som er udtalt i Joh. 1, 14 (Ordet blev Kjød), Col. 2, 9 (Guddommens Fylde bor legemligt i ham); Hbr. 2, 14 (delagtig i Kjød og Blod). De tjene alle til Stadfæstelse af den kirkelige Opfatning, at de to Potenser i Gudmenneskets ere at fatte under Begrebet af en Enhed, ikke blot i Function, men ogsaa i Bevidsthed og Vilje, i Tilværelse og Liv.

De Steder af den hellige Skrift, som i Almindelighed anføres under Læren om communicatio idiomatum, ere nævnte i det Foregaaende og kunne suppleres af Schmids Dogmatik § 33. Vi have særlig ogsaa nævnt de Hovedsteder, hvori Læren om Guds substantielle Helligheds-livs Tilværelse i Christi menneskelige Person, Menneskesønnens Delagtighed i Helligaanden uden Maal, have sin Kilde. Forholder det sig saaledes, som almindelig antaget, at Guds Hellighed er et Udtryk for hans Selvhævdelse, der atter beror paa hans absolute Beroen paa sig selv, da finder denne Lære en Støtte ikke blot overalt, hvor Skriften i Almindelighed lærer Menneskesønnens Enhed med Faderen, Joh. 10, 30, ifølge hvilken han er Faderens Aabenbarer, Joh. 8, 19; 12, 45; 14, 7. 9, Col. 1, 15; Hbr. 1, 3 (Guds Billede), og Menneskesønnens

Delagtighed i Faderens hele Herlighed, Joh. 1, 14; 2 Ptr. 1, 16. 17, i hans Fylde, Col. 1, 19; 2, 9, men ogsaa i ethvert bibelsk Udsagn, som vidner om den Incarneredes selvstændige Besiddelse af guddommelige Prædicater. Se f. Ex. Joh. 2, 24 f.; Apoc. 2, 23; 16, 30; 18, 4. — Ro. 8, 34; Eph. 1, 20; Col. 3, 1; Hbr. 10, 12; 1, 3. 13; Eph. 1, 21 f. 23; Phil. 3, 21; Hbr. 2, 8 og overhoved alle de Steder, som høre ind under Begrebet om genus majestaticum. I Besiddelse af disse guddommelige Prædicater tilkommer der Menneskesønnen ogsaa guddommelig Tilbedelse, Phil. 2, 10; 1 Cor. 1, 2; 2 Tim. 2, 22; Ro. 10, 22 f.; 1 Tim. 1, 12; Ro. 9, 5; 2 Tim. 4, 18; Hbr. 13, 21.

Den hellige Skrift indeholder saaledes i rigeste Fylde det fuldtroe Vidnesbyrd om, at vi i Jesu Christi gudmenneskelige Person have Principet for vor fulde Forløsning, paa den ene Side til Retfærdiggjørelse, paa den anden Side til Helliggjørelse. Cfr. 1 Cor. 1, 30. Troens Livssamfund med ham er overhoved at ligne ved Grenens Forhold til det ædle Vintræ, Joh. 15, saa at den, der tror paa ham, virkeligen „har" det evige Liv, Joh. 3, 36, efterdi han selv „er" Livet, 11, 25; 14, 6.

§ 35.

Jesu Christi dobbelte Stand.

Vi have erkjendt, at Guds Søn er bleven Menneske ifølge vor Frelses Behov. Dette maatte faa Indflydelse paa Gudmenneskets Existensform som saadant.

Guds Søn er bleven Menneske for at frelse os, objectivt ved for os at opfylde Guds Lov og at lide Straffen for vor Synd, subjectivt ved at indgive os sit Liv.

I førstnævnte Henseende var det nu ikke nok, at Guds Søn blev Menneske. Han maatte blive Menneske *som vi*, for saa vidt som han maatte staa under Loven og under Straffen som vi.

Men han vilde ikke kunne gjøre Fyldest for os i denne dobbelte Retning, dersom han actuelt benyttede sig af hele den Herlighed, som ifølge vor vundne Erkjendelse tilkommer hans menneskelige Natur paa Grund af dens ejendommelige Forening med Guddomsnaturen. Hans absolute Herlighed, der som saadan ogsaa er en absolut Salighed, vilde paa denne Maade ikke være forenlig med hans Stilling i Ydmyghed under den Lov, der er bestemt for os, og den Straf, som tilkommer Syndere. Saa længe som det gjaldt objectivt at fuldbyrde Frelsen *for os*, maa det derfor antages, at de

Guddomsbestemmelser, der vistnok tilkomme vor menneskelige Repræsentant, ikke gjorde sig gjældende i fuld Actualitet, eller at han med Frihed undlod at benytte disse Attributer, for saa vidt som dette vilde komme i Strid med hans repræsentative Stilling under Loven og under Straffen.

Det frie Afkald, vor Frelser saaledes maa antages at have givet paa Brugen af den guddommelige Herlighed, der tilkom hans Menneskenatur, er hans *Fornedrelse*.

Men paa samme Tid som Christus saaledes i sin Fornedrelse giver frit *Afkald* paa de guddommelige Prærogativer i deres Actualitet, *hævder* han sin Menneskenaturs Ret til at besidde dem. Til Gudmenneskelighedens Ontologi, som vi hidtil have betragtet, svarer Læren om Fornedrelsen som Gudmenneskelighedens Ethik. Personligt, ethisk fuldendes vor Frelser gjennem Fornedrelsen som et Offer af den fuldkomne Kjærligheds frie Lydighed.

Fornedrelses-*Standen*, hvis Stadier allerede ere angivne i det apostoliske Symbol, falder naturligen med Hensyn til sine Grændser sammen med Christi objective satisfactoriske Gjerning, for hvis Skyld han er bleven fornedret; og Dybdepunktet for Christi Fornedrelse, Døden, betegner som den frie Kjærligheds fuldkomne Offer

tillige hans egen personlige Fuldkommelse som gudmenneskelig Formidler af vor objective Frelse.

1.[1])

a. Havde Christi Menneskevorden været uafhængig af Synden og Frelsen, eller dersom Frelsen havde ladet sig realisere derved, at Gudmennesket alene indgiver os sit Liv, uden at en objectiv Fyldestgjørelse var en nødvendig Forudsætning herfor, da lod det sig tænke, at han paa en Gang havde givet sig gudmenneskelig Existens i den Form, hvori han maa antages at have den, efter at den objective Fyldestgjørelse er skeet. Under disse Forudsætninger vilde en Fornedrelse være unødvendig. Men i Virkeligheden maa Fornedrelsen erkjendes at være en soteriologisk Nødvendighed.

Denne Nødvendighed har sin Grund allerede i det Forhold, at Christus er kommen for at være vor Repræsentant som det sande Menneske. Han maatte paatage sig alt væsentligt Menneskeligt efter den bekjendte gamle Regel τὸ ἀπρόσληπτον καὶ ἀθεράπευτον. Hans menneskelige Existens maatte være i Enhed med vor, fraregnet Arvesynden, som dog ikke er en substantiel, men en accidentel Bestemmelse ved vort Væsen. Til sand menneskelig Væren hører allerede uden Hensyn til Synden en menneskelig Vorden, som ikke er afsluttet med Existensens første Tilblivelse. Mennesket har som saadant en Udvik-

[1]) Cfr. Forf.s Afhandling „En Udvikling af Christi Fornedrelses Begreb". Theol. Tidsskrift. Ny Række IX. 304 ff.

ling at gjennemgaa for i fuld actuel Betydning og ikke blot potentielt at vorde det sande Menneske[1]). Dette Forhold maa komme til Anvendelse hos den, som i Sandhed skal kunne være vor Repræsentant. Og her kunne vi ikke blive staaende ved Foreſtillingen om en Parallel af Guddommeligt og Menneſkeligt i vor Frelſers Exiſtens, hvorunder al Succesſivitet i enhver Betydning alene er at ſtatuere for Menneſketilværelſens Vedkommende. Parallele Linjer naa hinanden ikke, og Foreſtillingen om vor Frelſers Liv vilde ved denne Betragtning ſynke tilbage i den uformidlede Dualismus, der miskjender hans Perſons og Livs Enhed. Naar der tales om Fornødenheden af en menneſkelig Udvikling, maa det derfor altid mindes, at den Menneſkenatur, vi her have for os, formedelſt penetratio naturarum i alle ſine Momenter er uadſkilleligt forenet med Guddommen. Ikke ſaa at forſtaa, at Guddommen ſom ſaadan kan udvikles. Men fornødent maa det paa Grund af det nævnte Forhold være, at Guddomsbeſtemmelſerne actualiſere ſig ſucceſſivt i denne Menneſkenatur og ikke paa en Maade, der vilde være i Strid med Menneſkenaturens Udvikling eller opløſe Perſonens Enhed i en Tohed. Opfattet paa denne Maade er Fornedrelſen en Nødvendighed for vor Frelſers Stilling ſom Menneſkehedens Repræſentant.

Denne Fornødenhed bliver end klarere ved den Betragtning, at Chriſtus er kommen til Verden for at repræſentere os i vort Forhold til Guds Lov, at han til

[1]) Cfr. § 14.

vor Frelse maatte fødes „under Loven", under dens Krav og under dens Straf. Denne Stilling som den Tjenende og den Lidende vilde være ganske uforenlig med den fulde actuelle Udøvelse og Nydelse af hans guddommelige δόξα. Han er Tjener i Forhold til den Lov, hvis Herre han i Evighed er i Kraft af sin Guddom. Og i Stedet for at nyde sin guddommelige Salighed maatte han ind under al den physisk-psychiske Indskrænkethed og Skrøbelighed, der er Syndens Følge og dermed tillige dens naturlige Straf. Han maatte fornemmelig ind under den Død, som er Syndens Sold og Fornedrelsens dybeste Dyb.

Det er imidlertid ikke blot Christi personlige Gjerning som saadan, men ogsaa hans personlige Forkyndelse, der kræver Fornedrelsens Form. Det hører med til Frelsens Økonomi, at den guddommelige Frelsesaabenbaring sker gjennem det indskrænkede Jordelivs Midler og Former. Ifølge vor Erkjendelse af Christi sande og virkelige Guddom kunne vi ikke tvivle paa, at den guddommelige δόξα stod til hans Raadighed. Han kunde have opfyldt sine Disciples Begjæring om at lade Himlens Ild fortære sine Fiender, Lc. 9, 54; han kunde have beskyttet sig med tolv Legioner Engle i Gethsemane, Mt. 26, 53. Han kunde overhoved nedslaa Modstanden og tiltvinge sig Anerkjendelse. Men det vilde ikke stemme med Frelsens Økonomi, om han havde benyttet Midler, som vilde komme i Strid med det Forhold, at den ethisk faldne Slægt gjennem ethisk fri Selvbestemmelse maa stille sig i Forhold til den frelsende Sandhed. Med Frelsens ethiske Character

stemmer det derfor bedre, naar han bliver *uden* til Oprejsning *eller* til Fald som et Modsigelsens Tegn, Lc. 2, 34, end om han havde overvældet os med en uimodsigelig Aabenbarelse af sin Herlighed. Der gives en Anerkjendelse af den guddommelige Herlighed, som er en Virkning af den guddommelige Herligheds uimodsigelige Aabenbarelse, som den hellige Skrift vistnok kalder Tro, Jac. 2, 19; men denne „døde Tro", denne blotte fides informis. er det ikke, Herren er kommen for at fremkalde; og den „levende Tro" (cfr. fides formata) kan ikke fremkaldes hos faldne Væsener ved den blotte umiddelbare Aabenbarelse af Herligheden.

I den almindelige Sats, at en vis Fornedrelse er en Fornødenhed af Hensyn til Frelsen, ligger imidlertid ikke blot, at den er en Fornødenhed for Frelsens *Gjerning*, men ogsaa dette, at den er en Fornødenhed for Frelserens *Person* som saadan, hvad der egentlig kun er en anden Betegnelse for den samme soteriologiske Nødvendighed. Som Udtryk for Kjærlighedens frie Ydelse i offervillig Lydighed under Faderens Vilje og til vor Frelse kommer Christi Fornedrelse ind under den almene Lov, at Kjærlighedens Selvhengivelse eo ipso er Selvhævdelse[1]). Dette vil for Gudmenneskets sige, at Christus i Virkeligheden hævder sig selv i Retten til og Besiddelsen af de guddommelige Prærogativer, paa samme Tid som han i sin Fornedrelse frivillig giver Afkald paa dem i deres Actualitet. Gjennem Selvfornedrelsens ethiske Proces fuld-

[1]) Cfr. II, 63.

byrder der sig for saa vidt fra Menneskenaturens Side en Assumption over for den guddommelige Doxa, der svarer som Correlat til Logos's Assumptio naturæ humanæ i Incarnationen. Det kan saaledes siges, at Christus just gjennem den Lidelse, der betegner Dybdepunktet af hans Fornedrelse, fuldendes i sin gudmenneskelige Existens som Formidler af vor objective Frelse. Man har for saa vidt med Rette betegnet Herrens Død paa Korset, paa Forbandelsens Træ, som „Christi Fuldendelse"[1]). Guds Søn erhverver sig gjennem Selvfornedrelsens ethiske Proces Stillingen som Frelser for en Slægt af Guds Børn, hvorved den Enbaarne af Faderen bliver den Førstefødte af mange Brødre.

Seet fra denne Side bliver Læren om Christi Fornedrelse Gudmenneskelighedens Ethik, medens vor hidtidige Udvikling kan betegnes som en Fremstilling af dens Ontologi.

b. For den kirkelige Bevidsthed i det Store og Hele er det ikke tvivlsomt, at Fornedrelsen er en gudmenneskelig Act, at dens Subject altsaa ikke er Logos asarkos, men Logos ensarkos. Man gaar herved ud fra den dobbelte Erkjendelse, nemlig for det første, at Christus som Menneske formedelst communicatio idiomatum er i virkelig Besiddelse af den guddommelige Doxa, eller at hans Menneskenatur er gjennemtrængt af guddommelige Idiomer, og dernæst, at det gudmenneskelige Subject forholder sig frit til sine Existensformer. Kenosisterne

[1]) Se Scheebens træffende Bemerkninger herom Dogm. III, 265.

indvende, at Christus befinder sig i Fornedrelse allerede ved sin Fødsel, at hans status exinanitionis altsaa allerede er sat som Resultat af en Viljebeslutning forud for Incarnationen. Denne Beslutnings Subject kan da kun være Logos asarkos. Men denne Indvending rammer ikke Tanken i vor Sats, at Logos ensarkos er Fornedrelsens Subject. Thi vistnok maa her tænkes paa en Beslutning af Logos asarkos, en evig Beslutning, som falder sammen med Beslutningen om Incarnationen. Det vil sige: Naar Gud i Evighed beslutter at vorde Menneske, da beslutter han eo ipso at vorde det i Fornedrelsens Form, fordi Beslutningen er fattet for Syndens Skyld og til Frelsens Behov, som kræver Fornedrelse, saaledes som vi have seet. Og for saa vidt bliver Fornedrelsens Act og hele Forløb at betragte som Menneskesønnens Iverksættelse af Guds Sons evige Raadslutning. Men hermed er det hverken sagt eller bevist, at Logos asarkos er Incarnationens actuelle Subject, eller at han er den, som virkeligen fornedrer sig selv. Meget mere maa det siges, at Logos asarkos eller Gud som saadan ikke kan være Fornedrelsens Subject i denne Betydning. Som blot Gud kan Logos lige saa lidt fornedres, som han kan ophøjes. Begge Dele vilde stride mod Begrebet om Guds Uforanderlighed. — Vi maa altsaa fastholde, at Fornedrelsens actuelle Subject er Logos ensarkos. Af vor Fremstilling vil det sees, at vi hermed ikke ville have den Mening udtalt, at Fosteret i Moders Liv har fattet nogen Beslutning, men at Logos ensarkos er det Subject, som iverksætter hin evige Beslutning under en

Personlighedsudvikling, der har sine Stadier fra Bevidsthedens Potenstilstand til dens fulde Modenhed, men fra først til sidst i uafbrudt Harmoni med hin evige Vilje.

Kenosismen har betegnet Incarnationen selv og Menneskeliggjørelsen som saadan som en Selvfornedrelse, hvis Subject da er Logos asarkos. Men skulde det tænkes, at det guddommelige Subject, saaledes som Kenosismen vil, paa en eller anden Maade havde omsat sig i et menneskeligt Subject, da vilde der neppe kunne knyttes nogen anden klar Forestilling hertil end den, at Gud er bleven forvandlet til Menneske, en Tanke, hvormed den kirkelige Bevidsthed forlængst er saa fuldkommen færdig, at den ikke burde kunne komme igjen i nogen Form. Kenosismen vil bøde paa en formentlig Dualisme i den kirkelige Lære om Naturernes Dobbelthed ved Antagelsen af en saadan Omsætning eller Forvandling af det guddommelige Subject til et andet. Men den falder herved over i sin Modsætning, Monismen, idet den miskjender det bibelske og kirkelige Begreb om en virkelig og uundværlig Naturernes Dobbelthed i den ene Person. Incidit in Scyllam, qui vult evitare Charybdin. Videre maa det siges, at Kenosismen synes at ophæve det sikre bibelske Begreb om en Dobbelthed i Christi status eller at udviske Grændsen mellem hans status exinanitionis og exaltationis. Betegnes Logos asarkos som Fornedrelsens Subject med den Mening, at Christi Menneskeliggjørelse som saadan og ikke blot dens Form eller Modus er Fornedrelse, da synes Christus at maatte vedblive i al Evighed at være fornedret, saa vist som han i Evighed vedbliver at være Menneske. —

Vi have ovenfor bemerket, at Foreſtillingen om Logos aſarkos ſom Fornedrelſens actuelle Subject — hvilket han vilde være, derſom han fornedrede ſig ved at blive Menneſke — ſtrider mod Begrebet om Guds Uforanderlighed, hvorefter han lige ſaa lidt kan fornedres ſom ophøjes. Her lægge vi til, at Gud i hvert Fald kun kan tænkes ſom den, der fornedrer ſig ſelv, i den Betydning, hvori Hamann tager dette Begreb, naar han betegner Skabelſen ſom et Verk af den „guddommelige Ydmyghed". Han nedlader ſig til det Ringe og giver ſig i Kjærlighed hen til os Uværdige. Men Kjærlighedens Selvhengivelſe er eo ipso Selvhævdelſe. Den er ikke Selvopgivelſe, ikke Kenoſe.

Med den i det Hele gjennem Tiderne raadende kirkelige Bevidſthed faſtholde vi ſaaledes, at Fornedrelſen er Selvfornedrelſe i den Betydning, at Logos enſarkos er det Subject, det Selv, ſom fornedrer ſig.

c. Men vi faſtholde ogſaa med den ſamme Bevidſthed, at Fornedrelſen er Selvfornedrelſe i den Betydning, at Logos enſarkos er det Selv, der actuelt fornedres, eller at Logos enſarkos er Fornedrelſens Object, en Sætning, hvis Betydning vi nærmere ville ſoge at præciſere efter at have betragtet dens Modſætning indenfor Kenoſismen.

Al Kenoſisme gaar jo ud paa, at Logos aſarkos er Fornedrelſens actuelle Subject. Hvad maa under denne Forudſætning Fornedrelſens Object vorde? I en eller anden Forſtand ſynes dette at maatte blive Guddommen ſelv. Logos aſarkos kan kun fornedre ſig ſelv ved at give

Afkald paa noget, der er ham væsentligt som Gud. Her er nu Rum for en sterkere eller svagere Kenosisme. Er Tanken den, at Logos ved Incarnationen ligetil udtømmer sig for sin Guddom, da er Mideleren kun Menneske og følgelig ikke Midler, idet han ikke er Gudmenneske. Eller om det er de guddommelige Egenskaber, der tænkes som Kenosens Object, da maa det iagttages, at man herved kan tænke paa samtlige guddommelige Egenskaber eller kun paa Logos's guddommelige Doxa i Forhold til Verden. I første Fald, eller dersom Logos skal tænkes at have opgivet Besiddelsen af alle sine guddommelige Egenskaber, da synes hans Guddom nødvendigen ophævet, efterdi Begrebet om de immanente Egenskaber ikke lade sig adskille fra Gudsbegrebet. Vil man alligevel fasthølde, at Christus er Gud, komme vi til den contradictio in adjecto, at man tænker sig Gud uden Evighed, Aseitet etc. Mindre Betænkelighed har det voldt at betegne Relationsegenskaberne i Forhold til Verden som Kenosens Object, idet man har ment, at disse kunne opgives, uden at det afficerer Guds Væsen. Men Spørgsmaalet er, om Guds Verdensforhold er ham selv uvæsentligt. Relativt i Betydningen endeligt er dette Forhold ikke. Det er uendeligt, for saa vidt som Verdenstanken har været i Gud fra Evighed af, et Forhold, der for Gud neppe har mindre Realitet end Forholdet til den skabte Verden. Og efter Verdenstankens Realisation er Gud Historiens Gud, uden at vi tør betegne det som uvæsentligt for ham selv at være det. Et Forhold, hvis Princip peger tilbage til evige Ideer og en evig Vilje i Gud, vove vi ikke at betegne

som noget i enhver Henseende Uvæsentligt for Gud selv. Det er et frit Forhold — vistnok. Men man vilde ikke kunne betegne et frit Forhold i Gud som noget for ham i enhver Henseende Uvæsentligt uden tillige at underkjende den Sandhed, at det Nødvendige i Gud er væsentligt, efterdi Frihed og Nødvendighed i Gud er Et [1]). Er dette saa, da tør man neppe sige, at Logos opgiver noget for ham selv ganske Uvæsentligt, naar han opgiver selve sit guddommelige Verdensforhold. Opgivelsen af en eneste af disse Egenskaber synes at maatte blive Et med Opgivelsen af hans Guddom. — Den omtalte Kenosisme synes saaledes i enhver Form, directe eller indirecte, at afficere Begrebet om Christi Guddom. Men dette berører atter Trinitetens Begreb. Er den anden Person i Gud bleven Menneske i den Forstand, at han ikke tillige helt og fuldt er Gud, da er han traadt ud af Treenighedens Consortium, og Gud er ikke længer den treenige. Men for den christelige Bevidsthed er intet visser, end at Gud evigt og uforanderligt kun existerer som den treenige.

Hvad der tilkommer Gudmenneskets som Gud synes saaledes ikke at kunne være Fornedrelsens Object. Saa maa det søges i det, der tilkommer ham som Menneske. Fra dette Synspunkt kan den guddommelige Doxa erkjendes som Fornedrelsens Object. Den tilkommer jo nemlig ogsaa hans Menneskenatur, og det gudmenneskelige Subject forholder sig frit til sine Existensformer. Saaledes lader det sig tænke, at Fornedrelsens Object er den

[1]) Cfr. II, 237 ff.

Doxa, der tilkommer Christi Menneskenatur paa Grund af dens perichoristiske Forening med Guddommen i Personsenhed, paa samme Tid som alt byder os at fastholde, at Christus som den anden Person i Gud hverken opgiver eller kan opgive sin guddommelige Doxa.

Fornedrelsens Object er følgelig den Christi Menneskenatur tilkommende Doxa eller Indbegrebet af de Egenskaber, hvorigjennem Gud sætter sig i Forhold til Verden. Om en Indskrænkning i hans saakaldte absolute Egenskaber kan der ikke tales, simpelthen fordi de ikke kunde tillægges hans Menneskenatur. Evighed og Aseitas f. Ex. kunne ikke tillægges Christi Menneskenatur. Derimod kan han som Menneske frit sætte sig i Forhold til Verden i Kraft af sin Delagtighed i Faderens Almagt, Alvidenhed og Allestedsnærværelse. Sin Magt, Vilje, Bevidsthed kan han bruge eller ikke bruge κατ' οἰκονομίαν.

d. Der spørges efter dette om Fornedrelsens Modus. Hvorledes er det nærmere at forstaa dette, at Christus har opgivet noget med Hensyn til sin menneskelige Naturs Doxa? At denne Doxa er Fornedrelsens Object, er dette at forstaa saaledes, at han har opgivet denne Doxa selv? Var dette saa, da vilde Kenosen være en κένωσις τῆς κτήσεως med Hensyn til hans Herlighed, saaledes som Kenosismen mener. Mennesket Jesus er da hverken alvidende, almægtig eller allestedsnærværende i nogen Grad eller Betydning, ikke blot saaledes, at han ikke er det umiddelbart og actuelt, men saa, at han virkelig har afstaaet fra disse Egenskabers Besiddelse. Men opretholdes herved den kirkelige Erhvervelse af Begrebet om Naturernes

περιχώρησις, der er saa nødvendigt for Erkjendelsen af Gudmenneskets Enhed? Factisk synes Christus som Gud med og som Menneske uden sin Doxa at falde fra hinanden i en uformidlet Tohed. Vi foretrække derfor at slutte os til den Anskuelse, der efter sit Indhold har været den raadende indenfor den kirkelige Theologi, meget længe før dens tekniske Terminologi fixeredes, og hvorefter der skjelnes mellem Besiddelse og Brug, κτήσις og χρήσις, saaledes at Fornedrelsen betegnes som en κένωσις τῆς χρήσεως i Forhold til Menneskenaturens Guddomsherlighed: Christus afstod fra dens fulde Brug, medens han vedblev at eje den paa en skjult Maade: κρύψις τῆς κτέσεως.

Christi exinanitio involverer altsaa en virkelig Kenose, men kun i Forhold til Brugen af de guddommelige Egenskaber, som tilkom hans Menneskenatur. Naar vi nærmere have betegnet dette som en Opgivelse af den fulde Brug, usus plenarius, da har dette sin Grund i den Erkjendelse, at den hele Form for Christi Frelsesaabenbarelse er betinget af Frelsens Økonomi. Dette gjælder selvfølgelig ogsaa med Hensyn til Kenosen. Den maatte helt eller delvis bortfalde, eftersom det krævedes af den historiske Situation, hvori Gudmenneskets paa de forskjellige Tidspunkter befandt sig. Cessante causa cessant effectus. Det lader sig tænke, hvad den hellige Skrift ogsaa bekræfter, at Herren stundom maatte bruge sin Magt til paa overnaturlig Maade at styrke sine Troende eller give Fienden et Glimt af Anelse om, hvad der stod til hans Raadighed. Det samme gjælder om hans Viden og om hans Nærværelses Form.

Det gjælder imidlertid her at afværge en Misforstaaelse. Naar vi allerede i foregaaende Paragraph have opstillet Hensynet til Frelsens Behov som en Canon for vor Erkjendelse af Gudmenneskets Væsen og Existens, og naar vi henpege paa det samme Hensyn i nærværende Forbindelse, da have disse to Udsagn ikke i begge Tilfælde samme Anvendelse eller Rækkevidde. Har man ikke Øje for Forskjellen, da kunde der med Rette indvendes, at der ikke fornødiges noget saadant særligt Hensyn til Frelsens Behov som det, der betegnes ved Fornedrelsen, naar allerede Christi gudmenneskelige Existens er sat med dette Hensyn. Men denne Indvending bortfalder, naar man har Forskjellen mellem de to Udsagn for Øje. Et er nemlig, hvad der fornødiges med Hensyn til Gudmenneskets Existens overhoved og i Forhold til den hele Frelse, baade den objectivt satisfactoriske og den subjective Application. Et andet er, hvad der yderligere fornødiges specielt med Hensyn til Gudmenneskets jordisk-timelige Existens og Frelsen i dens Objectivitet. Det er det sidste Forhold, hvorom der i nærværende Forbindelse er Tale. Det er dette Forhold, som nødvendiggjør den særegne Form for Christi gudmenneskelige Existens, der betegnes ved Fornedrelsen.

e. En fyldigere Foreſtilling om Fornedrelsens Modalitet ville vi vinde ved et Blik paa Fornedrelsens Stand, status exinanitionis. Som enkelte Trin, gradus, i denne nævne Dogmatikerne: conceptio [1]) — nati-

[1]) Actus supernaturalis, quo caro Christi, superveniente Spiritu s., producta ex massa sangvinea Mariæ virginis, in ejusdem utero, primum esse, nobis consubstantiale, accepit (Hollaz).

vitas[1]) — circumcisio[2]) — educatio[3]) — visibilis inter homines conversatio[4]) — passio magna[5]) — mors[6]) — sepultura[7]). Den hele Række af Fornedrelsesacter i Herrens Jordeliv ere at betragte som en fortsat, gjennem Udvikling formidlet, real Affirmation af den Kenose, som Guds Logos har besluttet i Enhed med Faderens Vilje. Beslutningen om at blive Menneske var Et med Beslutningen om at blive Menneske som vi. Og hele For-

[1]) I Forbindelse med natalium tenuitas et nascentis contemtus atque egestas (Brenz). Potuisset Dei filius absque tali conceptione et nativitate veram humanam naturam assumere, sed voluit in omnibus fratribus similis fieri. Hbr. 2, 17 (Gerhard).

[2]) Actus humillimæ Christi obedientiæ, qua Christus non tantum in profundo exinanitionis statu jacuit sub novacula circumcisoris, sed et legi divinæ subjectus est, quum tamen sit dominus legis (Hollaz).

[3]) Qua Christus Josephi patris curæ et matris Mariæ mandatis se sponte sua objecit. Lc. 2, 51 (Hollaz).

[4]) Subjectus enim fuit magistratui, aliis par aut inferior habitus; explendæ famis ac sitis causa edit ac bibit; lassus dormivit; molestias laborum atque itinerum, pericula, tentationes, tristitiam, egestatem, contumelias etc. pertulit (Brenz).

[5]) Spectandus hic Christus est non in se ac per se, ut Dei et Mariæ filius est, sed relate et in officio suo sacerdotali et mediatorio, scil. quatenus in judicio Dei totum genus humanum lapsum repræsentat et onustus totius generis humani peccatis magnitudinem iræ divinæ peccatis sibi impositis incumbentis sentit. (Brenz).

[6]) Ratio formalis consistit in vera, voluntaria et locali animæ a corpore separatione, salvo interim manente unionis personalis vinculo (Quenstedt). Passio et mors Christi fuit vera, non putativa, spontanea, non coacta, suscepta non casu, sed ex certa dispositione et consilio Dei, cruenta et ignominiosa, vicaria, meritoria et satisfactoria (Hollaz).

[7]) Ad declarandam mortis Christi veritatem (Hollaz).

nedrelsens Liv er en Virkeliggjørelse heraf. I Krybbebarnets, i Mandens, i den Korsfæstedes Hjerte er der lutter potentiel eller actuel Villighed til at fornedres ved at blive som vi. Han er bleven os lig i alt undtagen i selve den Synd, han skulde befri os fra.

Her kræves imidlertid en nærmere Bestemmelse af dette: os lig i alt. Dertil hører først og fremst, hvad vi med Dorner maa betegne som et Grundbegreb i denne Henseende, den successive Udformning af Christi Liv eller Udviklingen, som allerede i Symbolet er antydet ved Leddene: conceptus, natus. Denne Udvikling er analog vor menneskelige Udvikling fra Potenstilstanden til vor menneskelige Tilværelses Modenhed. Det lader sig ikke betvivle, at Christus kunde have ført sig Menneskenaturen i den Form og Herlighed, hvori han ejer den i Evighed, i Stedet for gjennem Undfangelse, Fødsel og Vext til Mands Modenhed. Men: „En fattig Jomfru sad i Løn. Hun fødte Himlens Kongesøn." Dette er Fornedrelse.

Gjennem en saadan Udvikling, ikke blot i physisk Henseende, men ogsaa i psychisk, ikke blot i intellectuel Henseende, men ogsaa i ethisk, bliver det muligt for Christus at fremstille det normale Menneskeliv i Overensstemmelse med Lovens ethiske Fordring til os d: et Menneskeliv, hvis Normalitet ikke blot er et umiddelbart Product af Guds almægtige og hellige Skabervirksomhed, men ogsaa et Product af Personlighedens ethiske Arbejde.

Til Christi Stilling „under Loven", som i Almindelighed er symboliseret ved hans Omskjærelse, hører ogsaa hans Underkastelse under de bestaaende sociale Forhold,

under de for Familien og for Staten gjældende Love. I alle disse Forhold maa han tænkes som den, der ved ethisk Selvvirksomhed har at præstere det normale Forhold til al bestaaende, guddommelig og menneskelig Lov, al legal Ordning af Menneskelivet i alle dets Relationer.

Men paa samme Tid har han at lide for vort abnorme Forhold til Loven, altsaa at bære den dels legemlige dels sjelelige Lidelse, som er Syndens nødvendige Straf. Ogsaa i denne Henseende maatte han blive „som vi".

Han maatte i legemlig Henseende være underkastet den Lidelse, som følger med det jordiske Menneskelivs legemlige Anstrengelser og dets mangehaande Savn, saa vel som for al den physiske Smerte, som foraarsages dels ved udenfra tilføjet Vold, dels ved Sjelens Lidelser, der ikke kunne blive uden sin Virkning paa den legemlige Naturorganisme. Heraf følger imidlertid ikke, at vor Frelser maatte gjennemgaa enhver Art af legemlig Lidelse, at han f. Ex. har maattet lide af Sygdom. Da hans Lidelser ikke ere en Følge af Synden i samme Forstand som vore d: ikke en Følge af egen Synd, men kun poenale Lidelser for vor Synd, saa maa disse Lidelser tænkes begrændsede ved alt det, som i snævrere Betydning har Characteren af corruptio eller φθορα. Derfor kan ogsaa hans døde Legeme tænkes undtaget fra Syndelegemets almindelige διάφθορα, Opløsningen eller Forraadnelsen: Non dabis sanctum tuum videre corruptionem. Ps. 15, 10. Begge Dele staa i den nøjeste Sammenhæng. Thi de legemlige Sygdomme ere jo kun Begyndelsen

til den endelige Opløsning. Fædrene have gjort opmerksom paa, at corpus Christi som conceptum de Spiritu sancto ikke har baaret Forkrænkelighedens eller Opløsningens Spire i sig.

Fra Christi *sjelelige* Lidelser maa alt det tænkes borte, som kan kaldes naturstridige Affecter, eller som efter sin Character nødvendigen maa forstyrre Sjelelivets sædelige Orden: motus vitiosi s. inordinati, πάθη διάβλητα. Hans Gjernings Formaal kræver, hans Persons Helligheds tilsteder kun Foreſtillingen om saadanne sjelelige Affecter eller turbationes animæ, som uden at forstyrre Sjelens sædelige Orden (affectus naturales ἀδιάβλητοι) kun gjennem Smerten forstyrre Følelsen af dens Salighed og have *Straffens* og *Lidelsens* Character. Alt, hvad der heder *Fristelse* maa navnlig saaledes for Christus have Lidelsens Character. Han kunde ikke drages og lokkes af en Begjærlighed, som i sig selv vilde være ond, og som ikke fandtes hos Herrens Hellige. — Men i hans sjelelige Liv maa der tænkes Plads navnlig for den *Frygt* og *Sorg*, som han har maattet føle over Menneskenes Synd og dens Følger, og som de kirkelige Theologer gjerne have indbefattet under Udtrykket tristitia til Forskjel fra de legemlige dolores. De have ogsaa gjort opmerksom paa, at hele Christi passio har Characteren af en *compassio*, fordi det er en frivillig paataget Lidelse for vor Skyld.

Christi *Død* er Dybdepunktet for hans Fornedrelse. Dens *Nødvendighed* er ikke at søge i det Physiske. Som syndefri maatte det gjælde om Christus: potuit

non mori. Heller ikke er den begrundet i nogen Tvang. Vi have lært Fornedrelsen at kjende som fri Selvfornedrelse, ligesom Frelsens Verk overhoved er et Product af Guds frie Kjærlighed. Sin Nødvendighed har denne Død i Formaalet for Christi Sendelse: at lide Syndens Straf. Thi Syndens Sold er Døden.

Som bevirkende Aarsag til Christi Død pleje Dogmatikerne nærmest at nævne Gud Faders Vilje, efterdi Faderen overhoved erkjendes som den, fra hvem Frelsen udgaar. Faderen har villet denne Offerdød til vor Frelse. Derfor har han paalagt Sønnen at gaa i Lidelsen og Døden og overgivet ham til Døden, idet han unddrog ham Beskyttelsen: Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me? Mt. 27, 46. — Sønnen staar selv i Aarsagsforhold til sin Død som den, der overgiver sig til Døden i Lydighed mod Faderens Vilje uden at bruge sin Magt til Selvforsvar. Det gjælder altsaa om ham, hvad den h. Thomas bemerker: se morti, non mortem sibi intulit. — Døden maatte paaføres ham som en udenfra ved Menneskers Synd hidført Død. Guds Viljeforhold til deres Handling er at søge i hans voluntas permissiva, der ikke ophæver Handlingens Character af svær Synd[1]). — Men Menneskene ere atter Organer for Satan som den, der udøver Dødens Vælde i Menneskelivet[2]). — Forøvrigt turde der være Grund til at antage, at Christi Død ikke er at anse blot for physisk, men ogsaa væsentligt for psychisk foraarsaget, at hans

[1]) II, 412.
[2]) III, 126.

Hjerte tilsidst brast under Sjelens tristitia, fordi hans „Sjel var bedrøvet indtil Døden" for vore Synder.

f. Det Begreb om Kenosen, som vi i det Foregaaende have gjort gjældende i Overensstemmelse med den herskende kirkelige Tradition, hviler paa Forudsætningen af den Mulighed, at Christus i sin Menneskenatur kan eje den guddommelige Doxa uden eller delvis uden at bruge den.

Om denne Mulighed er nærmest og i Almindelighed at sige, at ligesom Incarnationen selv beror paa en fri assumtio humanæ naturæ, saaledes maa det fremdeles antages, at det gudmenneskelige Subject forholder sig frit til sine Bestemmelser. Var dette Frihedsforhold tabt, efter at Incarnationen er sat, da vare Logos asarkos og Logos ensarkos to forskjellige Subjecter. Christus maa tænkes at forholde sig lige saa frit til sin Existensform efter at være bleven Menneske, som han var, da han besluttede at blive det. Det maatte være ham muligt, ikke blot at gjennemtrænge Menneskenaturen med sin Herlighed, men ogsaa at nyde sin guddommelige Herlighed og Salighed og lade den fremtræde i utvetydig Aabenbarelse. Men det maatte ogsaa være ham muligt at give Afkald herpaa κατ' οἰκονομίαν, efter Frelseverkets Behov eller foretage den Indskrænkning med Hensyn til Herlighedens og Salighedens Actualitet, som vi have troet at finde i Fornedrelsen, gjennem en Kenose, som følgelig faar Characteren af en fri Selvindskrænkning.

Men der spørges, hvorvidt og hvorledes det er muligt at gjennemføre denne Betragtning paa ethvert Punkt.

Det er bleven bemerket, at Foreſtillingen om en ſaadan fri Diſpoſition over de guddommelige Attributer viſtnok i alle Fald ikke ſynes umulig, ſaa længe ſom Talen er om Chriſti Magt, men at den ſynes i ſig ſelv umulig, naar Talen er om hans Bevidſthed.

Spørgsmaalet gjælder her nærmeſt Chriſti Viden. Kan han frit begrændſe ſin Viden? Kan han være delagtig i Beſiddelſen af den guddommelige Alvidenhed, medens der paa ſamme Tid gives det, han ikke ved? Staa vi ikke her overfor et abſolut Enten — Eller: Enten er han alvidende; men da gives der intet, ſom han ikke ved; eller der gives noget, han ikke ved; men da er han ikke alvidende?

For at beſvare dette Spørgsmaal maa der nødvendigvis ſkjelnes mellem habituel og actuel Viden, ſaaledes ſom f. Ex. Bonaventura allerede har gjort. Og da her er Tale om Chriſti Viden ſom Menneſke, er det tilladt at hente en Analogi fra den menneſkelige Bevidſthed. Vi diſponere viſtnok ikke over vor Viden i enhver Forſtand. Hvad der engang er bleven en Del af vor Bevidſtheds Indhold kan ikke ophøre at være dette. Med andre Ord: Vor habituelle Viden er en Beſtemthed, ſom ikke lader ſig ophæve eller ſuſpendere. Men ligeſaa viſt er det, at vor Videns Actualitet til en vis Grad er afhængig af vor Vilje. Der gives en uhyre Mængde Objecter, hvorom det kan ſiges, at vi i Øjeblikket ikke vide dem, fordi vi ikke ville vide dem, nemlig actuelt, medens det paa den anden Side er lige ſaa viſt, at vi habituelt eje dem i vor Bevidſthed. Dette engang tilegnede Bevidſthedsindhold

staar til enhver Tid til vor Disposition. Men idet vi optage et Object som Gjenstand for actuel Reflexion, overlade vi eo ipso andre Objecter til deres habituelle, eller om man vil, potentielle Tilværelsesform i vor Bevidsthed. Denne Evne til Abstraction fra en Sum af Bevidstheds-objecter for at concentrere Reflexionen om et andet, saaledes at hine for Øjeblikket ikke actuelt existere for, ikke paatrænge sig den reflecterende Bevidsthed, er en Fuldkommenhed ved vor Aand, som er henvist til at arbejde successivt; og vi kunne ikke tænke os Christi sande Menneskenatur, hverken som saadan eller i perichoristisk, personlig Enhed med Guddomsnaturen uden denne Evne til at disponere over sin Viden under en timelig Existens, der som saadan har Præget af Timelighedens Successivitet. Først indenfor det rene Gudsbegreb, i Gud som den Evige, der er hævet over Tiden og dens Successivitet, forsvinder hin Distinction mellem habituel og actuel Viden. Den absolute Aand maa tænkes i bestandig Actualitet i Forhold til sin Alvidens Indhold.

Den samme Vanskelighed melder sig ved en anden Form af Christi Bevidsthed: Følelsen. Kan han disponere saaledes over den, at han paa samme Tid er salig i Guds Beskuelse og dog Forsoneren, der lider for Verdens Synd[1])?

I og for sig, bortseet fra Guds Beskuelse, er Christi menneskelige Væsens naturlige og overnaturlige Fuldkommenhed ingenlunde uforenlig med Lidelsen. Tvertimod.

[1]) Cfr. Scheeben, l. c. III, 275 ff.

Det kan antages, at hans menneskelige Organisme, just fordi den var ucorrumperet af Synden, var saa meget følsommere for enhver smertebringende Paavirkning, og at navnlig det normale Forhold mellem Aand og Natur i ham har befordret Omsætningen af den psychiske Lidelse i en tilsvarende physisk. Hans Legeme sveder Blod i Gethsemane som Følge af, at hans „Sjel er bedrøvet indtil Døden". Ja, der tør vel være Grund til, som ovenfor antydet, at opfatte disse Ord som hans eget Udsagn om den dybeste Aarsag til hans legemlige Død. Fremdeles: Christi menneskelige Sjels Udrustning med en Erkjendelsens Dybde og Klarhed, som endog muliggjør for ham en tydelig Forudviden af sin Lidelse og Død, har for ham været egnet til at føre ham ind i horror mortis, længe før hans Død var nær forestaaende, medens vi andre Menneskebørn pleje at anse det for en barmhjertig Ordning, at vi ikke kunne forudse Formen for den Udgang af Verden, som venter os. Endelig „maatte navnlig compassio Christi voxe i samme Grad, som hans Kjærlighed til Gud og Menneskene var en uendelig stærk og inderlig. Noget Lignende viser sig i de Helliges Liv, hos hvem netop den høje Erkjendelse og Kjærlighed er Aarsagen til, at de kunne lide Smerter, der synes dem haardere end Døden[1])".

Vanskeligheden bestaar overhovedet ikke i at fatte, hvorledes Menneskesjelen paa en Gang kan føle Glæde og Smerte. Gjenstanden for begge kan være forskjellig, og

[1]) Scheeben l. c.

det er muligt at glæde sig endog over Smerten, glæde sig, ikke alene i, men endog over sine Trængsler, fordi man ved, at Trængslen og Smerten virke til det Gode, paa samme Tid som man ikke kan gjøre sig ufølsom for Lidelsen.

Heller ikke synes det for Christi Vedkommende ufatteligt, at han kunde lide den legemlige Smerte, han som sandt Menneske ikke kunde undgaa at føle, paa samme Tid som hans Aand glædede sig i Gud sin Fader. — Men hvorledes lader det sig tænke, at hans Sjel paa samme Tid kunde føle den Bedrøvelse indtil Døden, som hører med til Syndens Sold, der skulde betales, og den Salighed i Gud, der hører med til Guds Beskuelse, som stod til hans Raadighed i Kraft af hans guddommelige Doxa? Vi søge Svaret paa dette Spørgsmaal med Hensyn til Christi Følelse i den Opfatning, vi have udtalt med Hensyn til hans Erkjendelse eller Viden. Det lader sig neppe gjøre at forene hine to Følelsestilstande, med mindre man, som ovenfor er skeet, gaar ud fra, at den actuelle Brug af hans guddommelige Viden, eller i dette Tilfælde af Guds Beskuelse, hvortil han vistnok altid havde Adgang, i Virkeligheden stod til hans Raadighed. Han har kunnet føle Bedrøvelsen indtil Døden paa samme Tid, som Adgangen til at føle Saligheden i Guds Beskuelse stod ham aaben, naar det antages, at han i Virkeligheden ikke eller ikke helt benyttede denne Adgang. Det maa antages, ikke blot at Herren har kunnet forudsige sin Død som en Nødvendighed i salig Sejersbevidsthed som den, der skuer ind i Gud og hans frelsende

Raadslutning, men ogsaa, at han samler sin menneskelige Bevidsthed saaledes om den foreſtaaende Lidelſe, at hin overnaturlige Bevidsthed om Dødens Nødvendighed og Visheden om Sejer gjennem Døden træder tilbage for at give Plads for Tanken om „Muligheden“ af en Sejer, uden at han tømmer Lidelſens Kalk. Heri vilde da Kilden være given til Sjelens dybe tristitia.

g. Vi have søgt et Svar paa det Spørgsmaal, hvorledes det er muligt, at Chriſtus kan eje den guddommelige Doxa i ſin menneskelige Natur og paa ſamme Tid opgive dens fulde Brug, og vi have troet at kunne blive ſtaaende ved det Svar, ſom er givet i den gjennem Tiderne raadende kirkelige Tradition. Der er imidlertid endnu en Vanſkelighed tilbage: Hvorledes kan Chriſtus være den anden Perſon i Treenigheden og virke ſom ſaadan i himmelſk Exiſtens, paa ſamme Tid ſom han lever et Jordeliv i Fornedrelſe, hvorunder hans guddommelige Doxa, forſaavidt ſom den er indorganiſeret i Menneſkenaturen, er Gjenſtand for Exinanition? Hvorledes forene vi i vore Foreſtillinger denne Tobbelthed af hans himmelſke og jordiſke Guddomsexiſtens? Det er Vanſkeligheden ved dette Spørgsmaal, ſom har foranlediget de Theorier om Fornedrelſen, ſom vi i det Foregaaende have maattet forkaſte, fordi de føre bort fra Kirkevejen, det vil ſige: fordi de føre ud over de Grændſer for Betragtningen af Perſonenheden og Naturtoheden i Chriſto, ſom Kirken med utvivlſom Hjemmel i den guddommelige Aabenbaring for alle Tider har fixeret i ſin Bekjendelſe. Var Kenoſismen Sandheden, da var der viſtnok vundet en

Anskuelse, som fjerner Vanskeligheden ved Forestillingen om en Dobbelthed af himmelsk og jordisk Guddomseksistens. Men denne Løsning af Problemet vilde være vundet paa Bekostning af Treenighedsbegrebet. Er Guds Søns transcendente Guddomseksistens omsat i eller forvandlet til en jordisk-timelig Existens, saaledes som Kenosismen mener, da er han under sin Tilværelse paa Jorden traadt ud af Treenighedens Consortium, og der har følgelig været en Tid, da Gud ikke i Sandhed var den Treenige. Er Sandheden derimod den, at Gud uforanderligt er og bliver den Treenige, da er Kenosismen ikke Sandheden. Men hvor finde vi da Vanskelighedens Løsning? Hertil er vistnok nærmest at svare, at vi vilde foretrække at lade den staa uløst fremfor at acceptere en Betragtning, der afficerer vore kirkelig-dogmatiske Forudsætninger paa den betænkeligste Maade. Kirkens Sønner og Tjenere ville gjøre vel i at stille sig paa den økumeniske Bekjendelses Side i Tillid til, at hvad der indtil videre staar som en Antinomi for Tanken har sin Løsning i Ordets Dyb, og at denne vil blive erkjendt af den kirkelige Bevidsthed, naar den dialectiske Bevægelse mellem Begreberne om Enhed og Forskjel indenfor Gudmenneskets Væsen har gjennemgaaet sine Stadier. — Vi ville dog ikke forlade dette Punkt uden i det Mindste at give en Antydning dels om Grunden, hvorfor Spørgsmaalet ser saa uløseligt ud, dels om den Retning, i hvilken Svaret efter vor Formening maa søges.

Hvad her spørges om er ikke nærmest Dobbeltheden af Christi guddommelige og hans menneskelige Existens, men Dobbeltheden af hans guddommelige himmelske Tran-

scendens og jordiske Immanens. Denne Dobbelthed i selve den ene guddommelige Tilværelse overhoved bliver saa vanskelig at forene, naar man forsømmer at se den under et fælles Synspunkt, nemlig under Synspunktet af den guddommelige Absoluthed. Man søger forgjeves at fatte, at Gud er punktuelt tilstede paa Jorden, dersom hans Væren i Himlen, hans Transcendens er en Bestemmelse, der udelukker enhver Localisation. Og omvendt: Guds Væren paa Jorden udelukker hans Væren i Himlen, dersom denne Immanens ikke lader sig fatte under et Hovedbegreb, der omfatter baade Immanensen og Transcendensen. Hvad der saaledes gjælder om Herrens guddommelige Forhold til Stedet gjælder ogsaa om hans tilsvarende Forhold til Tiden. Han vilde være udtraadt af Evigheden, dersom Tiden, i hvilken han optræder historisk, ikke alene ikke var en Del af Evigheden, men ikke engang fattelig som muligt Moment i hans Evighedstilværelse d: som en Tilværelsesform, der er forenlig med den guddommelige Transcendens. Mer eller mindre tydeligt gaar man i Christologien ofte ud fra en saadan dualistisk Betragtning af Himmel og Jord, af Tid og Evighed som opposita juxta se posita i enhver Betydning. Og Følgen bliver da den, at det ikke paa nogen Maade lader sig indse, at Christus paa en Gang kan være Gud i Himlen og paa Jorden. Han kommer enten til at leve et himmelsk Evighedsliv uden at være Guds Søn paa Jorden, eller til at være Guds Søn paa Jorden uden at existere som den anden Person i Treenighedens Consortium.

Den ejendommelige Vanskelighed ved Begrebet om

Foreningen af Guddommeligt og Menneskeligt i Christo er her ikke tilstede. Thi her bliver der ikke Tale om en Forbindelse af Elementer, som i nogen Forstand ere heterogene, men om Elementer, som i Virkeligheden ere fuldt homogene. Paa begge Sider er det Guddomsexistensen, hvorom der tales. For Gud er det i Virkeligheden lige naturligt at leve et illocalt Evighedsliv og at give sig Existens i Tid og Rum. Paa Grund af hans Absoluthed ere alle Tilværelsens Kategorier tilstede i ham, saaledes som vi før have erkjendt[1]). Og: Ubicunque est, totus est. Han er helt i Himlen som den uforanderlige Gud og paa samme Tid helt i Christo som den, der disponerer frit over sine Bestemmelser. Thi han er den Personlige, paa samme Tid som han er den Absolute. Det samme gjelder om Tiden. Han lever et Evighedsliv hos Faderen, paa samme Tid som han giver sig historisk Existens blandt Menneskens Børn. At der heri er forenet Satser, som vi ikke kunne følge med vore menneskelige Forestillinger, ophæver ikke deres Sandhed, dersom de med Fornødenhed følge af Begrebet om Guds Absoluthed paa den ene Side og den absolute Guds Væren i Christo paa den anden Side.

2.

Læren om Christi Fornedrelse daterer sig hverken fra Reformationen eller fra den nyere Tid. En vis exinanitio Christi i Modsætning til hans Ophøjelse er altid

[1]) II, 37 ff.

bleven lært i Kirken. Heller ikke den ejendommelige Form for denne Lære, som indtil den nyeste Tid har været den almindeligst vedtagne i vor Kirkeafdeling, er andet end en Udvikling af Tanker, som fra de ældste Tider have arbejdet sig frem, vistnok under megen Famlen, men dog i tiltagende Klarhed. Denne Lære om Fornedrelsen er derfor ikke — som det tildels gives Udseende af — ejendommelig for vor Kirkeafdeling. Et Blik paa den dogmatiske Tradition vil vise dette.

Det gjælder for Fædrene at fastholde paa den ene Side Christi virkelige jordisk menneskelige Ringhed som den, der i Sandhed er bleven Menneske som vi; paa den anden Side hans uforanderligt vedblivende Besiddelse af Guddommen og dens Doxa. Irenæus: Invisibilis visibilis factus, incomprehensibilis factus comprehensibilis et verbum homo; han gaar saaledes ind i vore Kaar, at han kan lide og fristes, medens han efter sin Guddom er hævet over al Lidelse. — Cyprian: „Alle Christi Handlinger, lige fra hans Komme, bære Præget af den dem ledsagende Taalmodighed, først det, at Guds Søn, da han steg ned fra den himmelske Højhed til Jorden, ikke forsmaar at iføre sig det menneskelige Kjød og, uagtet han ikke selv var en Synder, at bære andres Synder. Efter at han imidlertid havde lagt Udødeligheden tilside, taaler han ogsaa det at blive dødelig, for at han, den Uskyldige, kan dræbes for de Skyldiges Frelse. Herren døbes af Tjeneren . . . Han gaar i Kamp med Djævelen, der frister ham . . . han, som kroner Martyrerne med evige Blomster, krones med Torne; han, som tildeler de sejrende de

sande Palmer, sloges i Ansigtet med Hænder (palmis); han, som klæder andre med Udødelighedens Klædebon, berøvedes den jordiske Klædning; han, som har givet den himmelske Spise, mættes med Galde; og han, som har rakt Frelsens Bæger at drikke, faar Edikke til sin Drik . . . Og medens ved Herrens Korsfæstelse Stjernerne komme i Forvirring, Elementerne komme i Oprør, Jorden bæver, Natten skjuler Dagen . . . kundgjør han ikke engang under selve Lidelsen sin Majestæt[1])." — Origenes: Christus, ante omnem creaturam natus ex patre, — novissimis temporibus se ipsum exinaniens homo factus incarnatus est quum Deus esset, et homo factus mansit quod erat Deus. — Exinaniens se filius Dei de æqualitate patris. Denne Fornedrelse muliggjorde Christi menneskelige Udvikling. Athanasius lærer, at Guds Søn har antaget en Tjeners Skikkelse uden paa samme Tid at opgive noget af sin guddommelige Majestæt. Den almindelige Canon for vore Begreber i den Henseende er: Οὔδε γὰρ, ἐπειδὴ γέγονεν ἄνθρωπος, πέπαυται εἶναι θεὸς[2]). Han disponerede endog saaledes over sin Viden, at Athanasius kan sige om ham: εἴδως ὡς θεὸς, ἀγνόει σαρκικῶς[3]). Athanasius har allerede udtalt den Tanke, at Herren ikke er bleven fornedret (ἠλαττώθη) derved, at han antog et Legeme[4]), og at hans

[1]) De dono patientiæ VI. VII. Cfr. Vidnesbyrd af Kirkefædrene VI, 51 ff.
[2]) Contr. Arianos orat. III, 38.
[3]) Ibid.
[4]) Ibid. I, 42.

Fornedrelse ikke medfører nogen Forandring ved selve hans guddommelige Væsen[1]). — Logos bor i Christus og er i Besiddelse af den fuldkomne Visdom. Men den kommer successivt tilsyne under hans menneskelige Udvikling. Saaledes Gregor af Nazians[2]).

Hilarius Pictaviensis betegner Christi Fornedrelse som en evacuatio formæ Dei. Saaledes heder det til Ps. 68. c. 25: In forma servi veniens evacuavit se a Dei forma. Nam in forma hominis existere manens in Dei forma qui poterat? — Erat enim (sc. Christo) naturæ proprietas, sed Dei forma jam non erat, quia per ejus exinanitionem servi erat forma suscepta[3]). Denne evacuatio de forma Dei non est divinæ naturæ interitus, den er ingen Opgivelse af selve hans guddommelige Væsen eller Magt. Den er non virtutis naturæque damnum sed habitus demutatio[4]). Hvad der overhoved hørte til den guddommelige natura kunde Sønnen ikke opgive. Han beholdt potestas generis sui[5]). Fylden af de guddommelige Egenskaber tilkommer Sønnen ogsaa under forma servilis, fordi de høre til natura Dei[6]). Disse betydningsfulde Sætninger af Hilarius indeholde den følgende Udvikling in nuce.

Til Bevis for, at Christus ikke led som den, hvem Lidelsen paatvinges, men at han havde Magten ogsaa

[1]) Ibid.
[2]) Orat. XX.
[3]) De Trinit. 10, 50.
[4]) Ibid.
[5]) Ib. 9, 51; 11, 48.
[6]) Ib. 11, 48.

over Sindets Lidelser, turbationes animæ, anfore Fædrene gjerne Joh. 11, 33, som de oversætte saaledes: Infremuit spiritu et turbavit semetipsum. Saaledes Augustin: Non est ullo modo dubitandum, non eum animæ infirmitate, sed potestate turbatum, in nobis desperatio salutis oriatur, quando non potestate, sed infirmitate turbamur. Carnis quippe gerebat infirmitatem; sed qui non solum homo, sed Deus erat, ineffabili distantia universum genus animi fortitudine superabat[1]). Det gjælder overhoved ogsaa for d. h. Augustin at fremhæve, at ingen Opgivelse af noget guddommeligt Prærogativ under Christi Fornedrelse afficerer selve hans Guddom. Derfor heder det navnlig om Herrens Forhold til Døden: Mortalis quippe factus est, non infirmata Verbi divinitate, sed carnis infirmitate suscepta[2]).

I økumenisk symbolsk Form ere disse Grundtanker allerede fixerede af Synoden i Chalcedon 451, navnlig gjennem Pave Leo den førstes berømte Brev til Flavian, som Conciliefædrene vedtoge clamantes Petrum per Leonem locutum esse. Det er her just en Grundtanke, at Herren uforkortet beholder sin guddommelige Naturs Doxa, medens han under sin jordiske Menneskетilværelse giver Afkald paa dens Brug. Salva igitur proprietate utriusque naturæ . . . suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab æternitate mortalitas . . . natura inviolabilis naturæ est unita passibili (Cap. 3). Sicut enim Deus non mutatur miseratione, ita homo non consumitur dignitate . . . Et sicut

[1]) In Ioan. tr. 60. — [2]) De civit. Dei Lib. IX. c. 15.

Verbum ab æqualitate paternæ gloriæ non recedit, ita caro naturam nostri generis non relinquit (Cap. 4). Det er klart nok, at Meningen er den, at Chriſtus beholdt ſin guddommelige Majeſtæt under Ydmygelſen, ſin guddommelige Kraft under Svagheden, ſin guddommelige Uforanderlighed under Lidelſen. Overhoved: Han opgav aldrig ſin æqualitas paternæ gloriæ under Fornedrelſen. Det turde dermed tillige være givet, at den nyeſte Tids Kenoſisme er en beſtemt Afvigelſe fra Kirkens økumeniſke Bekjendelſe.

Lombarderen ſkjelner mellem en firedobbelt Chriſti status[1]). Almindeligere er dog Tvedelingen i Analogi med Menneſkets dobbelte Stand: paa Vejen og ved Maalet, status viæ og status comprehensionis. Denne i den ſenere middelalderlige Theologi hyppigt forekommende Udtryksmaade er formentlig dannet efter Phil. 3, 12 f: Non quod jam acceperim aut jam perfectus sim; sequor autem si comprehendam etc.; cfr. 1 Cor. 9, 24. Sic currite, ut comprehendatis[2]).

[1]) Et est hic notandum, Christum de omni statu hominis aliquid accepisse, qui venit omnes salvare. Sunt enim quatuor status hominis: primus ante peccatum, secundus post peccatum et ante gratiam, tertius sub gratia, quartus in gloria. De primo statu accepit immunitatem peccati . . . sed poenam accepit de statu secundo et alios defectus; de tertio vero gratia plenitudinem; de quarto non posse peccare et Dei perfectam contemplationem. Habuit enim simul bona viæ quædam et bona patriæ sicut et quædam mala viæ[1]).

[2]) Aliquis dicitur viator ex eo, quod tendit in beatitudinem; comprehensor autem dicitur ex hoc quod jam beatitudinem obtinet. Thomas, Summa, th. III. q. XVI, 10.

[1]) Lib. sentent. III. dist. 16, 2.

For d. h. Thomas falder Christi Menneskenaturs virkelige Besiddelse af den guddommelige Doxa allerede in statu viæ eller Fornedrelsen umiddelbart sammen med det Factum, at Mennesket Christus virkelig er Gud: Homo est Deus[1]), og med hans Menneskenaturs Udrustning med plenitudo eller abundantia gratiæ[2]). Men som viator ejer Christus ikke Herligheden i actuel Fuldendthed. Exempelvis ville vi søge at illustrere Thomas's Tanke ved at henvise til hans Lære om Christi Viden. Han er som Guds Søn i Besiddelse af en scientia beata, quæ in Dei visione consistit[3]), og i Kraft af hvilken der kan siges: Anima Christi in Verbo cognoscit omnia[4]). Oportet dicere de anima Christi: plene habuit facultatem comprehensoris[5]). Men paa samme Tid betegner Thomas Christi menneskelige Viden tillige som en scientia acquisita vel experimentalis. I og for sig kan scientia divina non augeri. Men for saa vidt som denne Viden i Christo existerer i den menneskelige Bevidstheds Form, heder det: Christus secundum hanc scientiam profecit. Videre heder det: scientia acquisita causatur ab intellectu agente, qui non simul totum operatur, sed successive; et ideo secundum hanc scientiam Christus non a principio scivit omnia, sed paullatim etc.[6]). — Christi Fornedrelse som viator skildres videre ved alle de

[1]) Summa th. III. q. 16, 2.
[2]) Ibid. q. VII.
[3]) Ib. q. X.
[4]) Ib. Art. 2.
[5]) Ib. qu. XI. Art. 2.
[6]) Ib. q. XII.

defectus quos Christus in humana natura assumpsit quantum ad corpus et quantum ad animam. In Christo erat anima passibilis. In eo dolores sensibiles, tristitia, timor etc.[1]). Paa en Maade, som maaske mest characteriserer Retningen af den h. Thomas's principielle Betragtning, udtaler han sig paa et Par Steder, som synes at harmonere lidet med den Paastand, at den courante Lære de statibus Christi daterer sig fra senere Tider. Vi have allerede seet, at Thomas tillægger Herren facultatem comprehensoris allerede i Fornedrelsen. Denne Tanke udvikles paa et senere Sted, hvor det heder, at Christus i en vis Forstand simul fuit viator et comprehensor. Christus ante passionem secundum mentem plene videbat Deum; et sic habebat beatitudinem quantum ad id, quod est proprium animæ; sed quantum ad alia deerat ei beatitudo, quia et anima ejus erat passibilis et corpus passibile et mortale. Et ideo simul erat comprehensor, in quantum habebat beatitudinem propriam animæ, et simul viator, in quantum tendebat in beatitudinem secundum id quod ei de beatitudine deerat[2]). Spørges der, hvorledes det skal forstaaes, at Christus kunde eje Herligheden som comprehensor, paa samme Tid som han in statu viæ undlod at nyde den, da er Svaret: Quum Christus erat viator, non fiebat redundantia gloriæ a superiori parte in inferiorem nec ab anima in corpus[3]). Han „disponerede"

[1]) Ib. q. XIV. XV.
[2]) Ib. q. XVI. Art. X.
[3]) Ib. q. XLVI. Art. V

over ſine Tilſtande. Derfor kunde han lide: Passio Christi subjecta erat ejus voluntati. Voluntas autem ejus regebatur divina sapientia, quæ omnia convenienter et suaviter disponit[1]). — Hvad ſenere Tiders Dogmatik har ydet paa dette Punkt er ikke — hvad der er bleven paaſtaaet — en Conſtruction af Dogmet, men en Reconſtruction i ſenere Tiders Terminologi[2]).

Bonaventuras Opfatning er den ſamme[3]).

---

[1]) Ib. Art. IX.

[2]) Om Chriſti Lidelſer heder det forøvrigt: Quantum ad speciem non oportuit Christum pati omnem passionem, quia multæ passionum species sibi invicem contrariantur, og dernæſt quia passiones ab intrinseco causatas, sicut sunt ægritudines corporales, non decuit eum pati. Sed secundum genus passus est omnem passionem humanam. Ib. V. Om Graden af Chriſti Lidelſe: Uterque dolor in Christo fuit maximus inter dolores præsentis vitæ. Grunde hertil: 1) Doloris interioris causa fuit omnia peccata humani generis, pro quibus satisfaciebat patiendo; 2) potest magnitudo doloris ejus considerari ex perceptibilitate patientis, et secundum animam et secundum corpus; 3) magnitudo doloris Christi patientis potest considerari ex doloris et tristitiæ puritate. Ib. VI.

[3]) For at viſe dette behøve vi kun at fremhæve hans Betragtning paa et Par Punkter. Efter at han har talet i Almindelighed om Chriſti Menneſkenaturs Udruſtning med en plenitudo superabundantiæ charismatum, betragter han ſpecielt Chriſti plenitudo sapientiæ. Om denne heder det: Sapientiam habuit et ut Deus et ut homo, et ut comprehensor et ut viator; men paa ſamme Tid heder det: didicit ex his, quæ passus est obedientiam. Og om en menneſkelig Form for hans Bevidſthed, cognitio sensitiva, heder det: Non simul cognoscebat omnia, sed modo hæc, modo illa, juxta quod opportunum erat. Breviloq. IV, 6. — Bonaventura lærer, at Chriſtus naturaliter var i Beſiddelſe af gloria et beatitudo animæ; og: tantorum charismatum plenitudo necessario

Denne middelalderlige Betragtning er bleven fortsat indenfor den romersk-katholske Kirke. Da Læren om Christi Person ikke hørte til de særligt omstridte Punkter, har Tridentinum ingen Artikel om Christi Fornedrelse. Det er ogsaa Tilfældet med Catechismus Romanus. Men den har i sine opbyggelige Betragtninger over Symbolets enkelte Led flere Udtalelser, som hvile paa den traditionelle Opfatning som sin Forudsætning[1]). — For den

---

ponebat in Christo summam et perfectam felicitatem; men dette skeede dispensative (betyder her uden Tvivl det samme som κατ' οἰκονομίαν, efter Behov) in statu viæ. Ib. 7. — De statu patientis hæc tenenda sunt, scilicet, quod Christus assumpsit non tantum humanam naturam, sed etiam defectus circa naturam. Assumpsit enim poenalitates corporales, ut famem, sitim et lassitudinem. Assumpsit et spirituales, ut tristitiam, gemitum et timorem. Ib. VIII. — Cum Deo communicat in justitia et beatitudine, cum homine vero in passibilitate et mortalitate . . . Quoniam Christus mediator debuit habere innocentiam et beatitudinem fruitionis cum mortalitate et passibilitate, hinc est quod simul debuit esse viator et comprehensor. Han besad Herligheden og havde Magten til at unddrage sig alle Lidelser, men led, fordi han ikke brugte den: propter beatitudinem et deitatem omnipotentem sibi unitam poterat repellere omnia. Ib.

[1]) F. Ex. P. I. Cap. IV. q. 11: Quid enim nobis utilius atque ad animorum nostrorum superbiam et elationem comprimendam accommodius esse potest, quam sæpius cogitare Deum ita sese humiliare, ut cum hominibus gloriam suam communicet et hominum infirmitatem fragilitatemque assumat; Deum hominem fieri summamque illam et infinitam majestatem homini ministrare, «ad cujus nutum columnæ coeli contremiscunt et pavent», eumque in terra nasci, quem in coelis angeli adorant? — Ibid: Den er født i en Stald (fordi Herberget ikke havde Plads for ham), om hvem det samtidigt gjælder: «Meus est orbis terræ et plenitudo ejus.» —

romerſk-katholſke Theologies Vedkommende indſkrænke vi os til at citere følgende af Scheebens Dogmatik[1]): „Der Stand der Erniedrigung des Menſchen Chriſtus beſteht ſelbſtverſtändlich nicht einfach in ſeinem Menſchſein an ſich, ſondern in einem Zurücktreten der Kraft ſeines Chriſtusſeins. Auch für den Gott Logos in ſich iſt das Menſchwerden an ſich keine Erniedrigung, ſondern nur eine huldvolle Herablaſſung, ſo lange und ſo weit er in ſeiner Menſchheit ſeine göttliche Herrlichkeit und Kraft ganz offenbart" . . . „Sein Zuſtand war ein doppelter, indem derſelbe hinſichtlich der Macht des Geiſtes über die niederen Kräfte und Elemente zur Verhinderung aller Übel und Leiden dem Urſtande ähnlich war oder vielmehr ihn übertraf, dagegen, was die rein poenalen Übel angeht, in Folge des Nichtgebrauches dieſer Macht mit dem Stande der gefallenen Menſchheit übereinſtimmte."

Blandt den lutherſke Reformations Theologer førtes der ogſaa om denne Sag en voldſom Strid magna

Cap. V. Qu. 2: Etsi personæ divinæ humana natura conjuncta fuit, tamen propter eam conjunctionem nihilominus passionis acerbitatem sensit . . . Quod impassibile et immortale erat, qualem esse divinam naturam intelligimus, suam proprietatem retinuit. Qu. 7: Ille nihil invitus aut coactus fecit, sed ipse sese volens obtulit, atque inimicis suis obviam procedens, dixit: Ego sum et sponte sua omnia supplicia pertulit. Qu. 13: Christus amarissimæ passionis calicem, quem bibit, nulla suavitate permixta temperavit. Humanæ enim naturæ, quam assumpserat, sentire omnia tormenta permisit, non secus ac si homo, non etiam Deus fuisset.

[1]) III, 266.

cum acerbitate nec absque scandalo efter Quenstedts Udtryk og under Indblanding af den verdslige Regjering fra begge Sider. Den augsburgske Confession havde ogsaa i sin Christologi (Art. III) sluttet sig til det kirkeligt Overleverede og behandler ikke specielt Spørgsmaalet om Fornedrelsen; ogsaa Concordieformelen, som behandler Spørgsmaalet, erklærer: „Vi udtænke ikke noget Nyt, men fastholde og gjentage de Forklaringer, som den gamle rettroende Kirke med god Grund i den hellige Skrift har givet herom[1].“ Men dens Udtalelser ere ogsaa i dette Punkt noget vaklende og ubestemte, saa at det navnlig ikke bliver ganske klart, om dens Mening er, at Christus efter sin menneskelige Natur under Fornedrelsen har afholdt sig fra Brugen af sine guddommelige Egenskaber, eller om han har brugt dem paa en skjult Maade[2]). Denne Uklarhed gav Anledning til Strid. Den drejede sig ikke om Christi Menneskenaturs Besiddelse af de guddommelige Egenskaber, κτήσις; denne fastholdtes paa begge Sider; men om deres Brug, χρῆσις. Theo-

[1]) S. D. Art. VIII.

[2]) Saaledes, naar det om Christus heder, at han ved sin Ophøjelse er indsat „i fuldkommen Besiddelse og Brug af den guddommelige Majestæt“: — — ad plenam possessionem et divinæ majestatis usurpationem secundum assumtam humanam naturam evectus est. Om Fornedrelsen heder det i samme Forbindelse: Eam vero majestatem statim in sua conceptione, etiam in utero matris habuit, sed, ut apostolus loquitur (Ph. 2, 7), se ipsum exinanivit, eamque, ut Dr. Lutherus docet, in statu suæ humiliationis secreto habuit, neque eam semper, sed quoties ipsi visum fuit, usurpavit. S. D. VIII, 26.

logerne i Gießen lærte en Opgivelse af Guddomsegenskabernes Brug (κένωσις τῆς χρήσεως) under Fornedrelsen, medens Tübingerne antoge, at Herren ogsaa da har brugt dem og som Menneske hersket almægtig, alvidende og allestedsnærværende over Himmel og Jord, medens han som Barn laa i Krybben, saavelsom medens han doende hang paa Korsets Træ, men at denne Brug er skeet paa en hemmelig Maade (κρύψις τῆς χρήσεως). Den Anskuelse, som i Overensstemmelse med den kirkelige Tradition efterhaanden blev den herskende indenfor den lutherske Theologi, var imidlertid udtalt af Chemnitz paa en meget klar Maade: „Es wird aber beides, die Erniedrigung und Erhöhung, der Person zugelegt, denn exinanitio ist nicht carentia vel absentia divinæ majestatis in persona Christi, als wäre die göttliche Majestät zur Zeit der Erniedrigung nicht in der Person Christi gewesen, sondern das heißt exinanitio, daß die göttliche Natur, welche leibhaftig in Christo wohnte, ihre Majestät, Herrlichkeit, Kraft und Gewalt in der angenommenen menschlichen Natur und durch dieselbige zu der Zeit nicht hat völlig und offentlich gebrauchen oder beweisen noch leuchten lassen wollen, sondern gleichsam heimlich und verborgen gehalten[1]), auf daß die menschliche Natur mit aller Schwachheit, ohne Sünde, beladen leiden und sterben könnte."

Den sidste store Bevægelse paa christologisk Felt er den allerede omtalte Kenosisme. Som Hovedrepræsen-

[1]) Chemnitz lærer altsaa ikke κρύψις τῆς χρήσεως, men τῆς κενώσεως.

tanter for den mere moderate Kenosisme ville vi nævne Thomasius og Martensen. For Thomasius[1]) falder Incarnationen under et dobbelt Synspunkt. Den er „Assumption af Menneskenaturen", og den er eo ipso „det Guddommeliges Selvindskrænkning". „Som Antagelse af den menneskelige Natur er Incarnationen tillige Guds Søns Selvindskrænkning" Ligesaa Martensen: Guds Menneskevorden er selv en κένωσις af den guddommelige Logos, der „fornedrer sig til at existere paa menneskelig Vis"[2]). Kenosen fortsættes af Logos ensarkos. Dens Object er selve den guddommelige Doxa. „Forløseren var under sin jordiske Tilværelse hverken almægtig, alvidende eller allestedsnærværende." Kun paa denne Maade, ved Opgivelse af de guddommelige Relationsegenskaber, mener man, undgaaes det, at Christi Væsen gaar ud fra hinanden i nestoriansk Dobbelthed. — Som Repræsentant for den vidtgaaende Kenosisme ville vi nævne Geß. Han finder den tidligere Kenotik lidende af Halvhed. Man arbejder for Begrebet om Gudmenneskets Enhed og deler det dog i en Logos med og en anden uden de guddommelige Relationsegenskaber. Consequentest antages, at Herren i Fornedrelsen opgiver ogsaa de immanente guddommelige Egenskaber[3]). Logos har ganske ombyttet sin guddommelige Tilværelse med en menneskelig. Han er blottet endog for den fuldkomne Hellighed. „Den forjordiske Søn

[1]) Chr. Dogmatik. Erl. 1857. II, 126 ff.
[2]) Dogmatik. Kbh. 1850. S. 270.
[3]) Geß, Lehre von der Person Christi. Basel 1856 S. 292 ff.

er Gud, den jordiske Søn er Menneske[1]." Den guddommelige Selvbevidsthed er omfat i en menneskelig. Logos's Siel er bleven en Menneskesjel[2]).

Geß har visselig Ret i, at den Kenosisme, han repræsenterer, er den consequente, dersom det overhoved er Kenosismens Formaal at fjerne ethvert Tohedsbegreb fra Christologien. Men det viser sig tillige, at Kenosismen ikke kan gjennemføres consequent, uden at man kommer i Strid med Begrebet om Christi Guddom. Den consequente Kenosismes Christus er kun Menneske.

Kenosismen er imidlertid igjen distanceret af Dorner, hvis Lære dels er en Tilbagevenden til ældre kirkelige Principer, dels et Forsøg paa Videreforelse af de christologiske Begreber paa Grundlag af det symbolsk Fixerede[3]). Han betegner Kenosismen som „ein sich immer mehr verwirrender Dickicht spinöser Hypothesen", der er „i Modsigelse med Kirkens attenhundredaarige Christologi", i Modsigelse navnlig med det sikre Begreb om Guds Uforanderlighed: Gud kan ikke uden Foranderlighed blive Menneske paa den Maade, Kenosismen mener, d: ved at opgive selve sine guddommelige Attributers Besiddelse, hvilket tilsidst vil sige: ved at ophore at være Gud. Ifølge Dorners Anskuelse, hvis Hovedtanke vi have lært at kjende

[1]) Ibid. 304.

[2]) Ibid. 305.

[3]) Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Berlin 1856. „Über die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes", Afhandling i Jahrbücher für deutsche Theologi I Bd. 2det Hefte. — Glaubenslehre II. Berlin 1881; S. 431 ff.

i forrige §, er det Personudviklingen, der er det Væsentlige ved Fornedrelsen. Gudmenneskет er ikke paa én Gang færdigt, men vorder i Tiden. Medens hos Rothe Menneskет i Christo efterhaanden vorder Gud, er det hos Dorner det potentielle Gudmenneske, som efterhaanden udvikler sig til actuelt Gudmenneske. Christus er Gudmenneske, men vorder det ogsaa. Logos, heder det, „er oprindelig og fra Begyndelsen af at tænke som denne Persons levende, guddommelige Substrat, men som altid mere indarbejder sig i Jesu actuale, vidende og villende Menneskenatur for at bringe Gudmenneskeligheden til fuld Actualitet.“ I denne Gudmenneskets successive Vorden under en Personudvikling i Lighed med vor bestaar efter Dorner Fornedrelsen, hvis Subject lige saa lidt for ham som for de ældre Theologer kan være Logos asarkos. Han er da ogsaa med dem enig i, at ikke Incarnationen selv, men dens Modus er det Fornedrende.

I den reformerte Betragtning af Christi Person er der egentlig ikke Plads for Begrebet om Christi Fornedrelse, i alle Fald ikke i dette Ords kirkelige Betydning. Thi Begrebet om Fornedrelsen tager, som vi have seet, sit Udgangspunkt i Begrebet om communicatio idiomatum. Fornedrelsens Object er jo de guddommelige Attributer, forsaavidt som de formedelst Idiomecommunicationen ere meddelte Menneskenaturen. Men det er netop denne Idiomecommunication, som den reformerte Theologi paa dualistisk, nestorianiserende Maade fornegter. Det er derfor ganske consequent, naar Alexander Schweitzer fra sit reformerte Standpunkt erklærer: „Die christologische

Ständelehre wird von den Reformirten mehr der traditionellen Lehrform zu lieb beibehalten und nur da mit Interesse behandelt, wo sie zur Polemik benutzt werden kann." „Die Ständelehre kann auch ganz übergangen werden[1])." For saa vidt de ældre reformerte Theologer tage dette Lærepunkt med, udtale de sig gjerne i Princípet paa samme Vis som den senere Kenotik, idet de som Fornedrelsens Object betegne selve den guddommelige Doxa som saadan og identificere Incarnation og Exinanition, medens der dog er andre, som indse, at dette ikke gaar an[2]).

3.

Til vor Frelse maatte Guds Søn ikke blot blive Menneske, men σὰρξ, Menneske som vi: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, Joh. 1, 14; ἐν σαρκὶ ἐλήλυθεν 1 Joh. 4, 2; 2 Joh. 7 cfr. 1 Tim. 3, 16. Til den Ende er han gaaen ind i en aandeligt legemlig Personudvikling lige fra det at undfanges i Moderliv, Lc. 1, 31 og at fødes paa menneskelig Vis, Mt. 1, 16. 18; Lc. 2, 5—7. Han skulde efterhaanden „fuldkommes" i alt Menneskeligt, Hbr. 2, 10; 5, 9; navnlig ogsaa gjennem Prøvelse eller Fristelse, Mt. 4, 1 ff.; Hbr. 2, 18; 4, 15.

[1]) Glaubenslehre, Zürich 1847. II. 338. 345.

[2]) Saaledes f. Ex. Heidegger: Exinanitio coepit . . . in ipsa jam conceptione et nativitate ejus. Non quod hominem concipi, fieri exinaniri et humiliari sit; quia homo concipi, esse et nasci potest non exinanitus, et Christus homo semper etiam in statu gloriæ fuit; sed quia conceptus et natus est non simpliciter homo, sed homo servus, — obediens ad mortem usque crucis. Medulla theol. II, 24.

Til vor Frelse maatte Guds Søn, Lovens Herre, ind „under Loven". Han er „født under Loven", Gal. 4, 4, og har modtaget Omskjærelsens Tegn paa sit Legeme som Vidnesbyrd om sin Stilling under Loven, Lc. 2, 21. Herren bliver Tjener og „lærer Lydighed", Hbr. 2, 10; 5, 8. Som Menneske paa Jorden staar han i Afhængighed under Faderen, gjør hans Vilje. Han staar under ham i sin Virken, Joh. 5, 19, i sin Lære, 7, 16; 8, 28; 12, 49; endog hans Undere stiller Johannes under dette Synspunkt, 5, 36; 10, 25. 32; han er ringere end Faderen, Joh. 14, 28.

Men som Menneske maatte vor Frelser ikke blot ind under Lovens Krav. Han maatte ogsaa bære dens Straf i Lidelse og Død, ikke Synden selv, men dens Følger. Derfor maatte han περίκειται ἀσθένειαν, Hbr. 5, 2; cfr. 2 Cor. 13, 4. Han maatte ind under den Død, som er Syndens Sold, Ro. 6, 23, Fornedrelsens dybeste Dyb, hvorfor det heder, at han fornedrede sig μέχρι θανάτου, Ph. 2, 8. Han maatte føle Gudforladthedens Kval, Mt. 27, 46, bære vor Forbandelse, Gal. 3, 13; 1 Ptr. 2, 24. Herlighedens Herre paa Forbandelsens Træ, 1 Cor. 2, 8: Dette er Fornedrelse. — Og i sin Forkyndelse af denne Frelse aabenbarer han ikke sin Herlighed paa uimodsigelig Maade — hvilket ikke uden videre er til Frelse cfr. Jac. 2, 19 — men bliver et „Modsigelsens Tegn", Lc. 2, 34.

Fornedrelsen var saaledes en Nødvendighed; cfr. Lc. 24, 26; Act. 2, 23; men en Nødvendighed, som Herren med Frihed overtog til Frelserverkets Behov. Mt. 12,

39 f.; Lc. 5, 31 ff. Fornedrelsen bliver saaledes ikke alene med Hensyn til sit Object, men ogsaa med Hensyn til sit Subject en virkelig Selvfornedrelse: Joh. 10, 11. 17. 18; Ph. 2, 8.

Just ved denne sin frivillige Selvfornedrelse under Lovens Krav og dens Straf har Christus kunnet realisere sit Formaal at fortjene Barnenavn og Barneret hos Gud for dem, der ikke ere Guds Børn af Naturen. Han er jo først og fremst den „Enbaarne" af Faderen, Joh. 3, 16 og som saadan den Eneste ɔ: den Eneste, som er fremgaaen af Faderens Væsen fra Evighed af, den Eneste, som er Guds Søn „af Naturen", πρωτότκος πᾶσης κτίσεως, Col. 1, 15 ɔ: født, før alt blev skabt. Men i Tiden er han tillige bleven Guds „førstefødte" Søn, nemlig for saa vidt som han ved sin Frelsergjerning har erhvervet sig en Slægt af Brødre, Ro. 8, 29: „Den Førstefødte blandt mange Brødre." Han er som den Førstefødte ikke ophørt at være den Enbaarne; thi han er fremdeles den Eneste, som er Guds Barn „af Naturen", medens de Troende ere Guds Børn ifølge sønlig Udkaarelse, Ro. 8, 15, eller Adoption. — Ps. 2, 7 lyder Faderens Ord til Sønnen: „Du er min Søn, jeg fødte dig idag;" dette forklares af Paulus, Act. 13, 32 f., saaledes at dette Ord er gaaet i Opfyldelse ved Christi Oprejsning fra de Døde. Naar det i Psalmen heder „idag", da er dette altsaa ikke det samme som „fra Evighed af", men det er Opstandelsens Dag, som menes. Da Christus opstod fra de Døde, maa vi tænke os, at han blev hilset med Sønnenavnet; eller: ved at oprejse ham fra de Døde har Faderen factisk

anerkjendt og tilkjendt ham det Sønnenavn og den Sønneret, som han ved sin Frelsergjerning i Fornedrelsen havde fortjent. For vor Frelses Skyld var det ikke nok, at Christus fra Evighed af var født af Faderens Væsen; han maatte ogsaa ved at gaa ind i vore Kaar fortjene en Barneret og et Barnenavn, som han ikke behøvede at erhverve for sig selv. Dette kunde kun ske gjennem Fornedrelse. Han maatte gjennem Lydighed og Straflidelse fortjene Guds Faderkjærlighed. Og fra det Øjeblik af, at dette var opnaaet, er han de Troendes førstefødte Broder og de ved ham Guds arveberettigede Børn, Ro. 8, 17: „Thi det sømmede ham, for hvem alle Ting ere, og ved hvem alle Ting ere, ham, som fører mange Børn til Herlighed, ved Lidelser at fuldkomme deres Saliggjørelses Fyrste." Hbr. 2, 10.

Naar vi have betegnet Christus i hans Menneskeværen som Fornedrelsens Subject, da hviler dette paa den Forudsætning, at Christus ifølge Skriften i sin Menneskenatur virkelig ejer den guddommelige Doxa. Idet vi forøvrigt herom henvise til Læren om communicatio idiomatum (specielt genus majestaticum), minde vi om skriftmæssige Udsagn som f. Ex. Joh. 6, 62; 8, 58; 1 Cor. 15, 47; Joh. 5, 27; Mt. 11, 27; cfr. Col. 2, 9; Joh. 3, 34 f.; 17, 5. Herren havde allerede paa Jorden Magt til at „aabenbare sin Herlighed" Joh. 2, 11. Og det var „Herlighedens Herre", som korsfæstedes, 1 Cor. 2, 8. Sin menneskelige Existensform havde han i sin Magt, den stod saaledes til hans Disposition, at han kunde suspendere eller hævde Brugen af den μόρφη θεοῦ og

dermed de guddommelige Attributer, der tillægges ham. Det første siges os i Ph. 2, 7; hertil maa ogsaa henføres den menneskelige Ikkeviden, som omtales Mt. 13, 32. Det andet siges os ved Beretningerne om Jesu Undere, om Jesu Forklarelse paa Bjerget og om den hellige Nadverds Indstiftelse. Den overmaterielle Existensform, μόρφη θεοῦ, synes her ligefrem at staa til Menneskesønnens Raadighed. Cfr. ogsaa Joh. 1, 18; 3, 13[1]), hvor der tillægges Menneskesønnen en Væren i Himlen, i Faderens Skjød, paa samme Tid som han aabenbares paa Jorden og i Tiden, et Forhold, der med al sin Dunkelhed og Vanskelighed for vor Erkjendelse dog maa henpege paa, at den himmelske Herlighed staar til hans Disposition.

Vilde man betegne Incarnationen eller Christi Menneskeværen selv som Fornedrelse, da overser man det sande, bibelske Modsætningsforhold mellem Christi jordiske og himmelske Existensform, som dog begge ere en menneskelig Existens. Vi nævne kun Forholdet mellem Ph. 2, 5—8 og 9—11; 1 Tim. 3, 16; 1 Ptr. 3, 18. Var Overgangen fra den blot guddommelige til en menneskelig Existens som saadan Fornedrelse, da maatte den correlate Ophøjelse bestaa i en Overgang fra Menneskетilværelsen paa Jorden til en Tilværelse i Himlen, som ikke er menneskelig, en Tanke, som er fremmed for hele den hellige Skrift. — Fornedrelsen er Menneskesønnens Selvfornedrelse, Ph. 2, 7, en Fornedrelse, hvis Object er den Doxa, der tilkommer Menneskesønnen. Sin Magt, Vilje,

[1]) Om Participiet ὤν, der her ikke er at tage præteritt, men præsentist, se Winer, Gram. § 45.

Bevidsthed kan han bruge eller ikke bruge κατ' οἰκονομιαν, Joh. 5, 19 ff.; Lc. 2, 52; Mt. 24, 36; Mr. 13, 32. Han har stundom brugt sin Magt for at styrke sine Troende eller for at give Fienden et Glimt af Anelse om, hvad der stod til hans Raadighed, Joh. 18, 6; Mt. 26, 53; cfr. Mt. 4, 11; sin Alvidenhed, Mt. 9, 4; 12, 25; Lc. 5, 22; 6, 8; og vi have allerede omtalt den Magt over sin Nærværelses Form, som han viste ved Indstiftelsen af den hellige Nadverd, ligesom ogsaa den guddommelige Doxa lyste gjennem Tjenerstikkelsen ved hans Forklarelse paa Bjerget, Mt. 17, 1 ff., til Styrkelse for hans Menneskenatur før Lidelsen. — Hovedstedet for Læren om Opgivelsen af disse guddommelige Attributers Actualitet er Ph. 2, 5—8. Det maa bemerkes, at Stedets Tendens er paranetisk. Apostelen formaner til Ydmyghed og Selvfornedrelse efter Christi Exempel. Allerede bortseet fra den Omstændighed, at Skriften i det Hele henviser til Menneskesønnen og ikke til Guds evige Logos som Exempel til Efterfølgelse, synes denne Tendens at tyde paa, at Subjectet for κένωσις og ταπείνωσις maa være Logos ensarkos. Neppe havde det været et heldigt Forbillede, om Apostelen havde opfordret Læserne til at fornedre sig, ligesom Logos asarkos gjorde ved at blive Menneske. Thi dette kan ikke efterlignes. Tænkte han paa Incarnationen selv, havde han vel V. 7 snarere skrevet ἄνθρωπος γενόμενος end ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος. Det synes altsaa at maatte være den Menneskevordnes Selvfornedrelse, Apostelen tænker paa. Christus var ogsaa som Menneske ἐν μόρφῃ θεοῦ som den, hvis hele men-

neiſkelige Væien ejendommeligen var gjennemtrængt af Gud, og ſom den, der havde Guds δόξα til Raadighed. Men i Stedet for at tragte efter (οὐχ ἁρπαγμὸν ἡγήσατο — non rapinam arbitratus est [Vulg.]) en Exiſtensform, der ſvarede hertil (εἶναι ἴσα θεῷ — esse se æqualem deo), valgte han menneſkelig Ringhed, Menneſkelivets Kaar undergiven indtil det at dø. Ikke har han byttet ſelve den guddommelige οὐσία med en menneſkelig: men i Stedet for at optræde i den μόρφη θεοῦ, ſom tilkom ham, valgte han μόρφη δούλου. Cfr. 2 Cor. 8, 9. hvor der lige ſaa lidt tales om Incarnationen.

§ 36.

Fortſættelſe.

Chriſtus kunde ikke blive i Fornedrelſen. Til Fornedrelſen maa der ſvare en Ophøjelſe, hvorved han faar den fulde Brug af den guddommelige Doxa. Denne Herliggjørelſe er dels den nødvendige perſonlige Løn for hans Fortjeneſte, dels den nødvendige Betingelſe for, at den objectivt erhvervede Frelſe kan blive ſubjectivt appliceret paa vor Slægt. Fra den Exiſtensform, ſom var nødvendig, for at Herren ſkulde kunne fyldeſtgjøre for vor Skyld, maa han gaa over til den Exiſtensform, ſom er nødvendig, for at han ſkal kunne indgive

os sit Liv. Han maa overtage Guddomsattributerne ikke blot som en mer eller mindre skjult Besiddelse, men i aabenbar Besiddelse og fuld Brug.

For saa vidt er Christi Ophøjelse en Overgang fra status vae til status comprehensionis. Men ogsaa Christi Nidlergjerning som comprehensor eller som den Ophøjede har sin Historie, sine gradus. Den har universal Betydning for alle Slægter fra den fjerneste Fortid til den fjerneste Fremtid. Derfor har ogsaa Christi personlige Herliggjørelse sine gradus, som strække sig fra hint consummatum est, der er Udtrykket for den objective Frelses Fuldendelse, indtil der ogsaa om Frelseverket som subjectiv Tilegnelse kan siges: consummatum est.

1.

Den Tilstand, som er det umiddelbare Resultat af Christi Fornedrelse, er vistnok i og for sig ikke Forherligelse, for saa vidt som det er en Tilstand i Død, Sjelens Bortgang til de Dødes Rige, medens Legemet hviler i Graven, hvorved Christus netop deler den faldne Slægts Lod. For saa vidt hænger Christi Tilstand umiddelbart efter Døden endnu sammen med Fornedrelsen. Og dog hedte det fra den døende Frelsers Læber: Consummatum est. Gjennem haus frivillige Selvfornedrelse i Lydighed indtil Døden (Ph. 2) er Syndens Sold betalt, Sejeren over Døden vunden, saa at den paafølgende Forherligelse eller exaltatio, hvorved han delagtiggjøres i den fulde

Brug af sin Doxa, som han til Frelsens Behov havde ofret, kun er den sikre og nødvendige Consequens af dette Factum. Fra det Øjeblik af, at Offeret er bragt for Slægten og altsaa den objective Frelse vunden, er Ophøjelsen sikret for Frelserens Person, og han kan fra det Øjeblik af begynde at gjøre sit Verk i dets universale Betydning gjældende.

a. Descensus ad inferos. Skal Christi Sejer manifesteres i hele sin universale Betydning, da maa den gjøres gjældende over for de bortgangne Slægter lige saa vel som for alle andre. Derfor maa Christus aabenbare sig som den Sejrende i de Dødes Rige. Hans Ophøjelse maa tage sin Begyndelse med en descensus ad inferos, idet vi ved de Dødes Rige (שְׁאוֹל, ἅδης, infernus, inferna, inferi) ikke blot tænke paa „Helvede" som de Fordømtes Sted (en Gjengivelse af Udtrykket, som i denne Forbindelse har bragt megen Forvirring), men, i Modsætning til „Himlen" — Stedet for Guds fulde saliggjørende Beskuelse — tænke vi derved paa alle deres Sted, der havde maattet lide Døden som Syndens Sold, hvad enten deres Tilstand er at tænke som den „evige Død" eller som en Overgangstilstand til det salige Liv, der er erhvervet ved Christi Død. Har Christus ikke gjort sin Sejer over Døden gjældende i de Dødes Rige, altsaa for alle Slægter indtil da, vil denne Sejer mangle sin universale Betydning. Saa stor dogmatisk Betydning har dette Led i den kirkelige Bekjendelse. Men hvor lidet dette har været erkjendt indenfor vor ældre Orthodoxi vil paa en meget characteristisk Maade kunne illustreres ved en Ytring af

en af de forholdsvis meget faa Theologer i Nutiden, der er bleven denne Orthodoxies Opfatning af denne Artikel fuldt tro, efter at ogsaa den har været Gjenstand for en gjennemgribende, men stille Reformation, hvorved de old kirkelige Forestillinger ere gjenoptagne (hvorom senere). Philippi skriver: „Under vor Udvikling af de Livsmomenter, der følge af Gudmenneskets, Forsonerens Ide, have vi ikke stødt paa Nedfartsmomentet, og vi have paa ingen Maade ved Overgangen fra Døden til Opstandelsen sporet noget Utilfredsstillende eller nogen Lacune. Allerede heraf kunne vi formode, at dette Moment ikke paa samme Maade som de øvrige . . . betegner en Frelsens Grundkjendsgjerning[1])." Dette i diametral Modsætning til den ældre kirkelige Opfatning, som har faaet sit poetiske Udtryk i Cædmons mægtige Digtning, hvor det blandt andet heder:

„Saa er det paa Jord nu en Salighedssag:
Guds Søn haver Helvede gjæstet."

Meningen er, at Læren om descensus ad inferos er en articulus de fide. Det har ogsaa Kirken ment, da den optog Artikelen som Led i sin Grundbekjendelse. Om Nedfartens frelsehistoriske Nødvendighed kan der lige saa lidt disputeres som om Nødvendigheden af Frelsens Universalitet. Vistnok kan der ikke blive Tale om en Christusaabenbarelse i Gehenna til Frelse for dem, der ere hjemfaldne til den evige Død. Herom er der fuld Enighed i hele den kirkelige Bekjendelse til alle Tider. Omfatter

[1]) Glaubenslehre IV, 158 f.

Nedfarten ogsaa en Aabenbarelse og „en Prædiken" der, da kan dens Betydning kun fattes som en prædicatio damnatoria, medens Forestillingen om et fornyet Frelsetilbud for dem, der i Livet have havt fuld Adgang til et bevidst og afgjørende Valg ligger udenfor hele den kirkelige Bevidsthed og Skriftens Analogi. For dem, hvem Christusaabenbarelsen og Christusforkyndelsen ikke kan blive en Livsens Lugt til Livet, bliver den umiddelbart en Dødsens Lugt til Døden. Han er ikke blot Levendes og Dødes Frelser, men ogsaa deres Dommer. Men vel er det saa, at Hades omfatter Slægter af dem, som ikke i Livet have havt Adgang til et fuldt bevidst Valg, Slægter af dem, for hvem Frelsen endnu kun kunde være en Frelse i Haabet, fordi Frelsen endnu ikke var factisk realiseret, Sejeren over Døden endnu ikke factisk vunden. Naar den gamle Pagts Fromme ivrigtede for Døden og Hades, saa er dette ikke at fatte blot som Følgen af manglende Aabenbaring. Var Tilstanden i Hades factisk grundforskjellig fra den, der stod for deres ængstede Forestilling, da vilde den gamle Pagts Aabenbaring paa dette Punkt ikke blot lide af en Mangel, men af en væsentlig eschatologisk Fejl; thi sine Forestillinger om Hades havde de Gamle fra en Mængde positive Udtalelser i selve den gamle Pagts Aabenbaring. Og desuden: Gaves der allerede i den gamle Pagt ved dens Midler virkelig Salighed efter Døden, da taber Christi historisk fuldbyrdede Forsoningsverk sin Betydning som historisk Factum, paa hvilket der skulde ventes i Haabet. Fra den ældre Protestantismes Tendens til overhoved at forflygtige de frelse-

historiske Facta i aandelige Ideer, hvorunder navnlig den frelsehistoriske Udvikling og den deraf betingede reale Forskjel mellem det gammel- og nytestamentlige Standpunkt understjendes, er man efterhaanden vendt tilbage til den ældre, mere concret-realistiske Betragtning ogsaa i dette Punkt. Det maa derfor antages, at Døden endnu ikke er væsentligen og realiter overvunden for hine Slægter, forend Christi Død er fuldbyrdet, og denne Fuldbyrdelse manifesteret for dem. Indtil da er Hades for dem et Sted, som — ikke ved et subjectivt Fejlsyn af de hellige Forfattere, men som — i Realiteten har sit Mørke og Dødens Gru, om der end maa tænkes den samme væsentlige Forskjel mellem Tilstandene i Gehenna og i „Abrahams Skjød" (limbus patrum), som mellem den poena sensus, der rammer alle Gjenstridige, og den poena damni, der er den væsentlige Følge af carentia visionis divinæ beatificæ. For de Fromme, der ventede i Bekjendelsens Haab, vil Christusaabenbarelsen i Hades umiddelbart være en prædicatio evangelica, og det lader sig da med den traditionelle Forestilling antage, enten at den sejerrige Frelser har hentet dem fra Hades og „taget dem med" til „Paradis", eller at Christusaabenbarelsen for dem umiddelbart havde til Følge, at de Dødes Rige forvandles til de Levendes Land. Der tør vel ogsaa være Grund til at antage, just paa Grund af Frelsens Universalitet, at Christusforkyndelsen i de Dødes Rige ikke er afsluttet med denne personlige Aabenbarelse, men faar sin Fortsættelse indtil Guds Riges Fuldkommelse. I den ældste Kirke taltes der om en saadan Fortsættelse ved Apostlene.

Kirken har i det Hele altid fasthold, at Christi Nedfart til de Dødes Rige væsentlig er at betragte under Synspunktet af et Sejerstog. Og naar stundom en anden Betragtning har gjort sig gjældende, hvorefter Nedfarten betegner Dybdepunktet for hans Lidelse, saaledes at han altsaa har været i „Helvede" (i Ordets snævrere Forstand) for at lide Helvedes Kval, da er der afgjørende Grunde mod en saadan Opfatning. Dybdepunktet for Christi Lidelse er for den christelige Bevidsthed i Overensstemmelse med den hellige Skrift utvivlsomt hans Død paa Korset. Consummatum est: Dette havde ikke kunnet siges paa Korset, dersom den dybeste Lidelse endnu var forestaaende. At Forsoningsverket skulde knytte sig til Christi Nedfart til Hades i Stedet for til hans Død paa Korset, dette er overhoved en fremmed Forestilling for den christelige Bevidsthed, som netop i Korsdøden finder Opfyldelsen af Frelsens satisfactoriske Betingelse, der har sit negative Udtryk i den Sætning, at uden Blods Udgydelse sker ikke Forladelse (Hbr. 9, 22), og sit positive Udtryk i Apostelens Ord, at naar én er død for alle, da ere alle døde (2 Cor. 5, 15), ligesom det jo er sikkert nok, at „Korsets Død" er Betegnelsen for Christi dybeste Fornedrelse (cfr. Ph. 2, 8).

Der har været forhandlet om, hvorvidt Christi Aabenbarelse i de Dødes Rige skal ansees for en blot *fjelelig*, eller om det bør antages, at hans "Levendegjørelse" er gaaet forud, saa at han har aabenbaret sig i Hades i sit *forklarede Legeme*. Hvad der dogmatisk, begrebsmæssigen har været anført for den sidstnævnte Anskuelse er

væsentlig den Betragtning, at den formentligen bedst fyldestgjør Nedfartens Teleologi. Er dens Hensigt at manifestere, overhoved paa en eller anden Maade at gjøre gjældende Christi Sejer over Døden, da synes det, som om allerede selve hans Aabenbarelse for de Døde, iført sit fra Døden udrevne, nu forherligede Legeme er en factisk, en real Forkyndelse af denne Sejer[1]). Denne Argumentation har sit Værd som Conveniensgrund. Den har derfor ogsaa havt mange Tilhængere[2]). Men nødvendig kan den ikke siges at være og derfor heller ikke afgjørende. Christus kan forkynde sin Sejer over Døden før sin Opstandelse, fordi Sejeren factisk er vunden ved hans frivillige Død. Med hans Død er Syndens Sold betalt, og Christi Opstandelse, overhoved hele hans Ophøjelse er, som vi have seet, intet andet end den nødvendige Consequens af denne Offerdød. Saaledes kan Christi Sjel forkynde sin Sejer for de Døde. Afgjørende er imidlertid Exegesen, som neppe uden kunstige Midler kommer over 1 Ptr. 3, 18 (ἐν ᾧ), dersom man vil fastholde Christi legemlige Aabenbarelse i Hades. Derfor have mange nyere protestantiske Theologer[3]) ogsaa i dette Stykke vendt tilbage til den ældre, traditionelle Opfatning, der desuden, som vi siden ville faa se, har yderligere Støtte i den hellige Skrift. Fra dette Standpunkt heder det: non

[1]) Cfr. Forf.s Troeslære 3 Udg. S. 304.

[2]) Luther (Prædik. i Torgau 1533), Hutter, Quenstedt, Baier, Buddeus, Huther, Wiesinger, Schott o. a.

[3]) Bl. a. Delitzsch, Dorner, Frank, Weiss, Martensen, Kahnis.

totum, quod est Christus, sed tamen totus Christus in inferno. Ved denne Distinction skal det betones, at om Christus end ikke har aabenbaret sig i Hades med sit legemlige Organ, har dog den hele Christus været der; thi dels er Sjelen aldrig at fatte i absolut Naturløshed; dels er Christi Sjel at tænke i uafbrudt hypostatisk Forening med Guddommen.

b. Resurrectio a mortuis. Det næste nødvendige Trin i Christi Ophøjelse er hans Opstandelse fra de Døde, som omfatter hans Aands Gjenforening med Legemet og dette Legemes Forherligelse. Nødvendig er Christi Opstandelse saavel for hans Person som for hans Gjerning.

Den er nødvendig for hans Person, fordi Livets Fyrste ikke kan forblive i Døden, fordi den er Lønnen for hans frivillige, synd løse Selvhengivelse, og fordi Christus har antaget Menneskenaturen for evigt. Denne personlige Forherligelse, som omfatter Herrens menneskelige Liv i alle dets Momenter, er med Fædrene og i Overensstemmelse med den hellige Skrift (cfr. Acta 2, 24 — ὠδίνας — Hbr. 1, 5. 6; Ro. 8, 29) at fatte som en Overgang til en ny Tilværelsesform, der kan betegnes som et Slags Palingenesi. Fædrene[1]) talte om en tredobbelt Christi Fødsel: fra Evighed af, ved Maria og ved Opstandelsen, hvortil Mystiken endnu føjede hans Fødsel i vore Hjerter.

Christi Opstandelses Betydning for hans Gjerning, saaledes som den har fixeret sig i den almenchristelige

[1]) Cfr. Dorner, Gesch. d. Christol. I, 1062 f.

Bevidsthed (navnlig ved d. h. Thomas's Udvikling), kan betegnes i følgende Puncter:

Den er Manifestation for os af hans Sejer over Døden. Men eo ipso er den det kraftige Bevis for hans Guddom. Denne ubetingede Magt over Liv og Død kunde ikke tilhøre nogen, som kun var Menneske. Han maatte ogsaa aabenbare sig som opstanden, for at Kjendsgjerningen kunde være constateret for paalidelige af ham udvalgte Vidner. Den Opstandnes Legeme maa tænkes i Besiddelse af de Egenskaber, som overhoved tilkomme Herlighedslegemet, og som man plejer at sammenfatte under Begreberne virtus, gloria, incorruptio og spiritualitas efter Apostelens Udsagn 1 Cor. 15, 42 ff. Men naar Christus aabenbarer sig menneskeligt for sine Venner for at constatere sin Opstandelses Virkelighed, da maa det antages, at han ikke har aabenbaret sin overjordiske Menneskenatur anderledes, end at den Opstandnes Identitet med den Fornedrede kunde erkjendes.

Ved Christi Oprejsning fra de Døde er dernæst hans Forsoning af Gud betegnet som fyldestgjørende for os. Den er, hvad d. h. Thomas kalder Complementet til Christi opus expiatorium. Var Christus bleven i Døden, da havde han ikke været Herre over Syndens Følger, som just kunne sammensattes i Døden, og følgelig heller ikke over Synden selv. Han maatte da antages at være død for egen Skyld. Hans Oprejsning fra de Døde indeholder derimod Beviset for, at han ikke har fortjent Døden for nogen egen Skyld, Beviset altsaa for, at hans Død virkelig er et opus expiatorium for vor Slægt.

Som opstanden og saaledes herliggjort kan Christus indgive os sit gudmenneskelige Liv. Ved sin Opstandelse er han nemlig gaaen over i den Existensform, som er nødvendig for ham som sit mystiske Legemes Hoved. Hans Opstandelse er følgelig Betingelsen for vor „aandelige Opstandelse". Ogsaa i denne Henseende kan Opstandelsen betegnes som Complement til Forsoningen. At Syndens Skyld ved Forsoningen er objectivt hævet er endnu ikke den hele Frelse. Den maa subjectivt virkeliggjøres, idet Syndens Magt brydes, hvad der kun kan ske derved, at Christus som den Opstandne indgiver os sit Liv.

Den Opstandnes Liv er imidlertid Princípet ikke blot for vor aandelige, men ogsaa for vor legemlige Opstandelse, hvorved vor subjective Frelse først fuldendes. Christi Opstandelse er derfor ikke blot det formale Pant for hans troende Lemmers Opstandelse, for saa vidt som han har fortjent dem Sønnekaar med sig og dermed da ogsaa en Opstandelse i Herlighed. Men den er tillige det reale Pant, idet den er den virkelige Begyndelse til Guds Børns Herliggjørelse. Den er Hovedets Herliggjørelse, der vil medføre Lemmernes Delagtiggjørelse i det samme, den er Begyndelsen til den nye Tingenes Tilstand i den herliggjorte Enhed af Aand og Natur. Hver paany oprindende Søndag — Herrens Opstandelses Dag — er for Kirken en Fornyelse af det Herlighedens Haab, fordi den altid paany minder om den Begivenhed, der selv er den begyndende Virkeliggjørelse af det Herlighedens Haab. Herrens personlige Herliggjørelse er overhoved en Antecipation af hans Verks Fuldendelse. Hans Person er det Punkt i

Tilværelsen, hvori Døden er overvunden, det hellige Punkt, hvorfra Dødens Overvindelse baade i Aandens og Naturens Verden afledes[1]).

Vi bemerke endnu, at det Trin i Herrens Ophøjelsestand, vi her have for os, kan betragtes enten som en Virkning af ham selv eller som en Virkning af Faderen, betragtes enten som Opstandelse eller som Opvækkelse fra de Døde. Dette har sin Forklaring ikke blot i Almindelighed i det trinitariske Forhold, hvorefter Faderen og Sønnen „ere Et"; men specielt ogsaa i det christologiske Forhold, hvorefter Faderen „har givet Sønnen at have Livet i sig selv" i den Betydning, hvori vi tidligere have fattet dette Begreb[2]).

c. Ascensio ad coelos et sessio ad dextram Dei. I Christi personlige Forherligelse staar der endnu et Trin tilbage. Kirken lærer derfor, at den Herliggjørelse, som er indtraadt ved Opstandelsen, faar sin Fuldendelse ved Himmelfarten og Sedet ved Faderens højre Haand. Deri ligger Begrebet om Christi Menneskenaturs Optagelse i og Gjennemtrængelse af den guddommelige Herlighed i en saadan Fylde og i en saadan Form, at der ikke længer er nogensomhelst Skranke for Brugen af hans guddommelige Egenskaber. — Vi tale om Christi Himmelfart, ikke blot for paa billedlig Maade at betegne, at Christus virtuelt indtager sin himmelske Ophøjethed, men ogsaa i egentlig Betydning for at betegne den Act, hvorved han efter Udførelsen af sin jordiske Gjerning

[1]) Cfr. Martensen, Dogm. 324.
[2]) § 24, 1.

svinger sig op over Jorden, over dens dunkle, skyfulde Athmosphære, over Stjernernes Vrimmel for at gaa tilbage til sin overkosmiske Tilværelse. Dette er en Forestilling, som for Troen har fuld Realitet, saa vist som Herlighedens Himmel har fuld Realitet for vor Tro. Hvor er denne Himmel? Hvor er det af den evige Herlighed fyldte Punkt, hvor Gud i særegen Forstand er, idet Faderen der aabenbarer sig, som han er, i Sønnen? Vi vide det ikke. Videnskaben søger et Punkt i Universet, hvorom hele den kosmiske Tilværelse med alle sine Systemer af Kloder drejer sig som om sit Centrum. Det ligger ikke fjernt at anse denne Stræben som et Udtryk for Menneskehedens Arbejde for at finde Gud, finde ham paa Thronen, aabenbaret i Sønnen, omgiven af alle lysende Verdener, hans Hænders glimrende Gjerninger. Det er muligt, at Menneskehedens Arbejde for at finde Tilværelsens Midtpunkt først da vil lykkes, naar alt dens Arbejde overhoved er tilendebragt, og den Højeste selv lader sig se paa Thronen.

Guds højre Haand er Billede paa hans Almagt. Christi Sede ved Faderens højre Haand er derfor nærmest Udtrykket for hans Delagtighed i den guddommelige Almagt. Men det betegner dernæst ogsaa hans Delagtighed i Faderens Ære og hele Herlighed, ligesom Sedet ved en jordisk Konges Højre er et Æressede. Som den, der sidder ved Faderens højre Haand, er Menneskesønnen delagtig i al den Magt og Myndighed, som er fornøden for ham, der som Verdensfrelseren tillige er Verdensfuldenderen.

Som den Almægtige er Gud virksomt tilstede overalt,

han er alleſtedsnærværende: Dextra Dei ubique est. Chriſti Sede ved Faderens høire Haand medfører derfor navnlig ogſaa hans Menneſkenaturs Delagtiggjørelſe i i den guddommelige Alleſtedsnærværelſe (ubiquitas), ikke ſaa, at denne Natur ſkal tænkes umiddelbart udbredt i alt Rum; men Chriſtus maa tænkes at være i Beſiddelſe af Evnen til at gjøre ſin Menneſkenatur gjældende overalt, hvor han vil. Vi have allerede før havt Anledning til at gjøre opmerkſom paa, at Chriſti Evne til at være menneſkeligt tilſtede overalt overhoved ikke maa tænkes ſom en phyſiſk, ufri Udbredelſe af hans Legeme i Rummet, ſaaledes ſom Luther og mange af hans Efterfølgere have tænkt ſig Forholdet. Man er efterhaanden vendt tilbage til den ældre kirkelige Betragtning ogſaa i dette Punkt, idet man har indſeet, at der maa ſkjelnes mellem den umiddelbare, guddommelige Ubiquitet, der tilkommer Gud ſom ſaadan, og Chriſti menneſkelige Nærværelſe ſom et Forhold i hans Friheds Tjeneſte. Ellers kommer man over i det pantheiſtiſke Begreb om Sønnen ſom Et med Verden. Men idet vi maa advare mod moniſtiſke Foreſtillinger i dette Stykke, maa vi ogſaa værge os mod den dualiſtiſke, reformerte Foreſtilling, ſom hænger ſammen med den reformerte Kirkes Negtelſe af communicatio idiomatum, og hvorefter Chriſti Menneſkenatur er ſaaledes localt indſkrænket til Himlen, at han overhoved efter ſin Menneſkenatur ingenſinde kan ſiges, at være paa Jorden[1]). „Enhver Religion taber Middel-

[1]) Saaledes Heidelbergercatechismen. Cfr. Niemeyer, Collectio S. 402; Schweitzer I, c. II, 352.

punktet for sin Kraft, ja for sin Existens, naar den ikke længer tør tro sin væsentligste Gjenstand i fuldeste Nærværelse, men kun maa tænke den som en fraværende eller som en forbigangen Størrelse[1]." Begrebet om numen præsens, om Gud i concret Nærværelse, kan Religionen ikke undvære. Hvor uendelig meget der tabes ved den reformerte Betragtning sees bedst i Sacramentlæren, hvor den reformerte Kirke ikke formaar at finde andet end nogen Aandelighed, der ikke har med Natur og Legemlighed at bestille, medens den sande kirkelige Betragtning her tillige ser et helligt Naturmysterium, hvori Herren som det sande Menneske gjør sin Nærværelse paa enestaaende, ejendommelig Maade gjældende og hengiver sig til os for at gjøre os til sande Mennesker og saaledes hellige alt Menneskeligt, Aand og Natur. Men dette kostelige Begreb om numinis præsentia eucharistica tabes ogsaa i dets Ejendommelighed ved hin ældre lutherske Betragtning, fordi det indentificeres med Guds almindelige, umiddelbare Ubiqvitet, i Menneskeaanden saavelsom i hver Markens Urt, i Kloderne heroventil og i hvert Dybets Krybdyr.

I Læren om Christi Sede ved Faderens Højre, ikke blot som Gud, men tillige som det guddommeligt forklarede Menneske, have vi den højeste Borgen for vor Opfatning af Christendommen som Menneskets personlige Livssamfund med Gud. I ham er Menneskenaturen, hævet til Guds Throne, ophøjet til det fuldkomneste Livssamfund med Gud, og han vil, at hans Troende skulle

[1]) Dorner, Glaubenslehre II, 670.

være med ham og skue hans Herlighed (Joh. 17, 24) for at dele den med ham, idet vi vi ved denne visio beatifica vorde ham lige (1 Joh. 3, 2). Vi ere af Guddommens Slægt (Apt. 17, 24)[1] og skikkede for et Livssamfund med Gud som ingen anden Skabning i den hele Tilværelse.

d. Adventus. Se vi tilbage paa Christi Ophøjelse fra hans Nedfart til Hades indtil hans Sede ved Faderens højre Haand, da maa det siges, at Christi personlige Forherligelse i og for sig ubetinget har naaet sit evige Højdepunkt: et Tillæg til den personlige Herlighed, han ejer, og til den Salighed, han nyder, er lige saa uforanodent som umuligt. Men hvor herlig han end er i sig selv, saa er han dog *for os* ikke saa herlig, som han skal blive; og hans Gjerning som Verdensfuldenderen er ikke fuldbyrdet. Den samme Apostel, som bekjender: „Vi *saa* hans Herlighed" (Joh. 1, 14), har ogsaa udtalt de Ord: „Vi *skulle* se ham, som han er" (1 Joh. 3, 2). Altsaa: Det at se ham, som han er, staar endnu tilbage; eller: der staar endnu et Trin tilbage i Christi Herligheds *Aabenbarelse*, i hans Forherligelse *for os*. Vi vente hans Gjenkomst til Dom over Levende og Døde, det er: Vi vente hans Herligheds fuldkomne Aabenbarelse til Frelsens endelige Fuldendelse for hans Troende og til Dom over hans Fiender. Men den nærmere Fremstilling af Christi Gjenkomsts Betydning for Verden, for Menneskeheden og navnlig for Kirken tilhører den christelige Eschatologi.

[1]) Frank, Syst. der chr. Wahrheit II, 211.

2.

Dersom Ordet καὶ 1 Ptr. 3, 19 er at forbinde med τοῖς ἐν φυλακῇ . . . ἀπειθήσασεν, for hvem han prædikede i Hades, betyder „ogsaa" eller „endogsaa", da ligger heri, at Apostelen Peter forudsætter om sine Læsere, at Christi Prædiken i Hades overhoved ingenlunde var noget Ubekjendt for dem. Han fremhæver da paa dette Sted kun en enkelt Klasse af Tilhørere, om hvem Læserne maaske paa Forhaand vare lidet tilbøjelige til at antage, at Christus ogsaa havde prædiket for dem. Der er ogsaa historisk Grund til at tro, at Læren om Christi Nedfart meget tidlig var et Moment i den almene christelige Bevidsthed, om dette Lærepunkt end ikke før senere blev formuleret Led i den kirkelige Bekjendelse. Vel er den Prædiken af Thaddæus „en af de Sytti", som Eusebius meddeler[1]) i sin Relation af Abgarsagnet, efter al Sandsynlighed ikke ægte. Men den er dog Udtryk for en særdeles gammel Tradition og for saa vidt af Betydning. Her tales der om Christi „Nedfart til Hades, hvor han opbrød Fængslet, der aldrig før var aabnet, og opvakte de Døde; ene var han ved Nedstigningen, men fulgt af en stor Skare, da han opsteg til sin Fader." Et andet Vidnesbyrd om den ældste Kirkes Kjendskab til Nedfarten haves i „de tolv Patriarchers Testament", som synes at tilhøre Slutningen af første eller Begyndelsen af andet Aarhundrede. Antydninger har man ogsaa troet at finde

[1]) Hist. eccl. I, 13.

hos d. h. Ignatius[1]). Vi henvise ogsaa til det merkelige Sted i Hermas' Pastor, hvor der siges, at de hensovede førchristelige Retfærdige have modtaget en Ordets (Prædikenens) Daab til Besegling for at kunne indgaa i Guds Rige[2]). — I mere bestemt udpræget Form forekommer Læren om Nedfarten hos Justinus Martyr. Hedningerne havde indvendt, at de førchristelige Slægter vare „uden Ansvar" over for en historisk Aabenbaring i Christo efter deres Tid. Vi havde allerede før[3]) gjort opmerksom paa, at Frelsesaabenbaringens Universalitet over for denne Indvending hævdedes af Fædrene paa to Maader, enten ved at henvise til en førchristelig Frelsesaabenbaring formedelst λόγος σπερματικὸς eller ved at henvise til Christusaabenbaringen i Hades for Slægter og Individer, hvem Budet ikke mødte i Jordelivet. Justin forener begge Betragtninger. Den førstnævnte gjør han gjældende i sine Apologier[4]), den sidstnævnte i sin Samtale med Tryphon[5]). — Irenæus omtaler ogsaa Herrens Nedfart[6]) og siger, at Herren har tænkt paa sine hellige Døde og er stegen ned til dem. Ligesaa Cyprian[7]) og Tertullian: „Hvad er det Christus steg ned til efter sin Død?

---

[1]) Ep. ad Magn. c. 9 og Trall. c. 9. Se Vidnesbyrd af Kirkefl. XI.
[2]) Hermas, Pastor III, Sim. 9 cap. 16. Cfr. Clem. Alex. Strom. 2, 9.
[3]) I, 105 f.
[4]) Cfr. Forf.s Ældste kirkel. Apologi S. 164 ff.
[5]) Cap. 72. 99. Cfr. ogsaa Semisch, Justin der Märtyrer II, 413 ff.
[6]) Adv. Hæreticos V, 31 o. a. St.
[7]) Cfr. Dorner, Entwickelungsgesch. I, 631.

Jeg tænker til Patriarchernes Sjele[1]." Hilarius skriver, at Christi Sjel uden Frygt og uden Lidelse steg ned i Underverdenen og prædikede Evangelium for de der ventende Sjele[2]). Cyrillus af Jerusalem: „Han blev sandeligt lagt i en Klippegrav som Menneske. Men Klipperne revnede af Frygt for ham. Han steg ned i Underverdenen for at forløse de Retfærdige derfra. Thi, sig mig, kunde du ville, at vel de Levende skulde nyde Naaden, og det uagtet de Fleste endnu ikke ere hellige, men at de, som fra Adam af saa lang Tid have været indesluttede, ikke mere skulde faa deres Frihed? Propheten Jesaja har forkyndt saa meget om ham med høj Røst, og du skulde ikke ønske, at Kongen steg ned og befriede sin Herold? David var der og Samuel og alle Propheterne og selv Johannes, der ved sine Sendebud lod spørge: 'Er du den, som skal komme, eller skulle vi vente nogen anden?' og du skulde ikke ønske, at han steg ned for at befri saadanne Mænd[3])?" — Ogsaa for d. h. Augustin var Nedfartens Kjendsgjerning hævet over al Tvivl: Et Dominum quidem carne mortificatum venisse in infernum, satis constat . . . Quis ergo nisi infidelis negaverit fuisse apud inferos Christum[4]) Men han indtager for saa vidt en Særstilling, som han mener, at Skriftens locus classicus i denne Sag, 1 Ptr. 3, ikke

[1]) De Anima Cap. 7. Vidnesb. af Kirkeff. XV. 135.
[2]) De trinit. X, 34.
[3]) Catech. IV, 11. Vidnesb. af Kirkeff. V, 52; cfr. Catech. XIV o. a. Stt.
[4]) Ep. ad Evodium n. 9.

handler herom, men om en Prædiken, Christus har holdt før sin Menneskevorden paa Noahs Tid og for den Tids Slægt[1]). Den „Prædicatio", han i sin latinske Text her fandt omtalt, kunde han kun forstaa om en Omvendelsesprædiken; men da der ikke gives Omvendelse for de engang Fordomte i Hades, saa kan Stedet, mente han, ikke handle om en Prædiken i Hades.

Vi se saaledes, at Læren om Nedfarten er optagen som Element i den christelige Bevidsthed, længe før den optoges og fixeredes som formuleret Led i den kirkelige Bekjendelse. Og vi se tillige, i hvilken Retning Opfatningen gaar. Sit poetiske Udtryk fik i Middelalderen denne Opfatning hos Dante:

„End var jeg[2]) ny paa Stedet, hvor vi stande,
Da ned til os jeg saa en Mægtig stige;
Med Sejrens Tegn kronsmykket var hans Pande.
Vor første Fader drog fra dette Rige
Han med sig bort, samt Abel, Noahs Slygge,
— — — — — — — — — — — — —
Og mange sler med Salighed han lønner;
Men ingen jordisk Sjel, det maa du vide,
Blev førend de forløst ved sine Bønner[3])."

Det er navnlig Christi Aabenbarelse i Hades med en prædicatio evangelica til Frelse for de ventende Fromme, hvorved Forestillingerne dvæle. Men længe før Dante havde en anden Digter, Angelsachseren Cædmon[4]), i sit

[1]) Ibid. 99.
[2]) Virgil.
[3]) Molbechs Overs. Helvede 4de Sang.
[4]) Død omkring 680.

storartede Epos om Nedfarten[1]) givet Udtryk for den herskende Tro, ikke blot paa Livsforkyndelsen for de Fromme, men ogsaa paa Stadfæstelsen af de Fortabtes Dom ved en prædicatio damnatoria. Den Aabenbarelse, som blev hine til Forløsning, blev for dem umiddelbart til Dom[2]).

I den apostoliske Bekjendelse optoges Ledet ved Aar 400 og er fra Gregor den Stores Tid almindeligt accepteret

---

[1]) „Ikvæld blev der banket paa Helvedes Port", overs. af Grundtvig.

[2]) . . . Og tredie Dagen, da Helhanen gol,
Og Gjenfærd kom alle tilbage,
Da skinned i Helvede Himmerigs Sol,
I Drømme slet ingen saa Mage.

I Helvede skinned Guds Herligheds Glans,
Guldfarved de Djævle kulsorte,
Men Murene revned for Straaler i Dans,
Af Hængsel sløj Helvedes Porte.

Sig rejste de Fanger nu alle paa Stand,
Men dog kun for dybt at nedknæle:
Velkommen, velsignet vor Frelsermand,
det lød fra utallige Sjele.

— — — — — — — — — — — —

Fra Helvede steg nu den Herre saa bold,
Ham fulgte saa fager en Skare.
Som Solen paa Skyer han sattes paa Skjold,
Propheterne alle ham bare.

Ti tusinde Mile end dybere ned
Sank Djævle, da Eva sig hæved,
De turde ej hyle, i Læbe sig bed,
De sitred, saa Jorderig bæved.

Triumf blev der nu, hvor kun Graad hørtes før,
Kun Død sad i Helved bedrøvet.
Cheruben oplod den forseglede Dør,
Skjoldvagten sig kasted i Støvet. o. s. v.

i Vesterland som Symbolled. Særegen dogmatisk Betydning fik Læren om Christi Nedfart „i Aand" over for Apollinarismen, hvis ejendommelige Vildfarelse jo var den, at Logos i Christi Person indtager Menneskeaandens Plads. I Henhold til 1 Ptr. 3 fastholdt Kirken nemlig Nedfarten „i Aand". Saaledes heder det i Symb. Lat. IV: Descendit ad inferos . . . sed descendit in anima. Symb. Tolet. IV: Descendit ad inferos, ut animas, quæ illic tenebantur emeret. Det officielle kirkelige Actstykke, som senere udførligst dvæler ved Nedfarten og specielt ved dens Betydning for Frelsens Universalitet, er Catechismus Romanus. Her heder det bl. a.: „Efter Christi Død er hans Sjel stegen ned til Hades og er forbleven der saa længe, som hans Legeme var i Graven." „De Frommes Sjele, som i Abrahams Skjød ventede paa Frelseren, befriede Christus, idet han steg ned til Hades." Om Nedfartens Teleologi heder det videre: „Ved denne Handling er det paa det Klareste bevist, at alt det var fuldkomment sandt, som var bleven forkyndt om hans Helligbed, og at han er Guds Søn." „Selv 'fri blandt de Døde' (Ps. 87, 5) er han nedstegen som Sejerherre for at overvælde de onde Aander." „Han nedsteg, ikke for at lide noget, men for at befri de hellige og retfærdige Mennesker for det sørgelige Tryk af hint Fangenskab og gjøre dem delagtige i Frugten af hans Lidelse" . . . „for at føre Fædrene og de øvrige Fromme med sig til Himlen." „Derved blev det opfyldt, hvad han lovede Røveren: Hodie mecum eris in paradiso. Denne de Frommes Befrielse har Hoseas lang Tid før

forkyndt: Ero mors tua, o mors, morsus tuus ero inferne! (Hos. 13, 14)." Vi skulle endvidere erindre, „at ikke alene de fromme Mennesker, som saa Livet efter Herrens Komme, men ogsaa de, som vare til efter Adam og før ham Christus, eller som ville være til indtil Verdens Ende, have opnaaet Saligheden ved hans Lidelses Velgjerning." „Han er nedstegen til Hades for at kundgjøre sin Magt og Vælde som i Himlen og paa Jorden, saaledes ogsaa der, og overhoved ut in nomine ejus omne genu flecteretur, coelestium, terrestrium et infernorum (Ph. 2, 10)[1]. — Vi se, hvorledes Kirken gjennem Tiderne har benyttet dette Aabenbaringsled for med Energi at gjøre gjældende den dobbelte Erkjendelse, at der ikke gives Liv og Salighed i nogen anden end i Jesu Christo, og at Døden ikke factisk er overvunden, Livet ikke factisk erhvervet før ved Jesu Christi historisk fuldbyrdede Død. Først ved denne kunde de Dødes Rige blive de Levendes Land.

Luthers Forhold til dette Lærepunkt er vaklende og hans Udtalelser indbyrdes meget forskjellige[2]. De lutherske kirkelige Bekjendelsesskrifter gjentage i Regelen kun

[1]) Cat. Rom. P. I, 6.

[2]) I 1523 skriver han om 1 Ptr. 3, 19: Das ist ein wunderlicher Text . . . das verstehe ich nicht, kann es auch nicht auslegen. Nedfarten i egentlig Forstand kan han ikke tro paa: Das kann ich nicht wohl glauben, daß Christus hinab gefahren sei zu den Seelen und hab ihn da gepredigt. Han forklarer Stedet saa, at der Herr Christus, nachdem er gen Himmel ist gefahren, im Geist kommen sei und predigt habe . . . so wollen wir auf dem Sinn bleiben, daß St. Peter rede von dem Ampt, das Christus thut durch die äußerliche Predig. Werke, Erl. 51,

Symbolets Ord om Nedfarten uden nærmere Forklaring. Concordieformelen lægger dog til[1]) i sin niende Artikel: „Vi tro enfoldig, at den hele Person, Gud og Mand, efter sin Begravelse er nedfaren til Helvede, har overvundet Djævelen, forstyrret Helvedes Magt og frataget Djævelen al hans Magt." Om den derpaa følgende lutherske Orthodoxies Forhold til Spørgsmaalet[2]) bemerker Martensen, som med mange nyere lutherske Theologer[3]), i det Væsentlige gjenoptager Oldkirkens Betragtning: „Den lutherske Orthodoxi, der af Frygt for den katholske Skjærsild havde Sky for at antage en Mellemtilstand og kun vilde antage Modsætningen mellem det evige Liv og den evige Ild, forklarer Dogmet saaledes, at Christus er nedstegen til de Fordømtes Rige og har triumpheret over Djævelen. Men aabenbart lader der sig ved denne Triumph over Djævelen dog kun tænke noget Bestemt,

458; 52, 152. Denne Opfatning gjenfinder man hos Faustus Socinus og overhoved hos Socinianerne samt hos Arminianerne Hugo Grotius og Limborch og er derfor bleven kaldt den socinianisk-arminianske. Senere paraphraserer Luther Ps. 16, 10 „Du skal ikke overlade min Sjel til de Dødes Rige" med: Ob ich gleich ins Leiden und in den Tod komme etc., som om Nedfarten betegner en Lidelsestilstand (Ib. 38, 143), medens han i sin bekjendte Prædiken i Torgau erklærer: Also glaube ich auch hie, daß Christus selbst persönlich die Hölle zerstöret und den Teufel gebunden hat. Ib. 20, 170.

[1]) Anledningen var Æpins Lære, at Christus har været i Hades for at lide Helvedes Kval.

[2]) Cfr. Schmied, Dogm. S. 316. 329 ff. samt von Zezschwitz, Petri ap. de Christi ad inferos descensu sententia, Leipz. 1857.

[3]) F. Ex. Kahnis, Dorner Wexels („Aaben Erklæring S. 37 ff.) og andre.

naar vi med den gamle Kirke tænke os, at Christus har fravristet Djævelen sit Bytte, har taget Fangenskabet fangen (Eph. 4, 8), har udløst de forchristelige, navnlig de hedenske Slægter fra Djævelens og de fiendtlige Magters Herredomme, som de ogsaa i den hinsidige Tilværelse maa tænkes at være underlagte[1]." — Reformerte Kirkelærere betænke sig ikke paa — i fuld Overensstemmelse med denne Kirkes fremtrædende Traditionsforagt — at betegne den ærværdige, dybt betydningsfulde apostoliske Tradition, der har fundet sit Udtryk i Symbolets Led om Nedfarten, for en „apokryfisk" Bestanddel af Symbolet, idet samtidig Læren om Sjelenes „Mellemtilstand" mellem Døden og Dommen, altsaa om Purgatoriet, som senere lutherske Dogmatikere have gjenoptaget i dens aandelige Betydning, betegnes som „en Fabel"[2]. Heidelbergerkatechismen forklarer Nedfarten som et Udtryk for den „usigelige Angst, Smerte og Skræk, som Christus har lidt paa Korset og tilforn" for at forløse os fra „Helvedes Angst og Pine"[3]. Den flade Forstandighed opløser her som andetsteds Skriftens dybe Realiteter i Billeder og Allegori[4].

[1]) Dogm. S. 323 f.

[2]) Schweitzer l. c. 346 f.

[3]) Niemeyer, Collectio S. 402.

[4]) Efter at Calvin har imødegaaet Kirkelærens formentlige „Fabler" og „Barnagtigheder", maa som sædvanligt i Modsætning hertil „Guds Ord" holde for i den subjective Vilkaarlighedstjeneste. Af Guds Ord saar han da ud, at det ikke var nok med, at Christus døde den legemlige Død (nihil actum erat, si corporea tantum morte defunctus fuisset Christus); han maatte paa en vis Maade ogsaa dø den aandelige Død: Operæ

Heller ikke for Schleiermacher er Nedfarten „eine Thatsache“ [1]).

Med Hensyn til Christi Opstandelse har Controversen mest været ført paa apologetisk Felt; dens Gjenstand har mere været dens historiske Facticitet (hvorom senere) end dens dogmatiske Betydning. Med Hensyn til dens Begreb er der den Forskjel mellem den gammellutherske Orthodoxies Opfatning paa den ene Side og den ældre og for en stor Del tillige nyere Theologies Opfatning paa den anden Side, at medens Gammellutheranerne definere Opstandelsen som actus, quo Christus corpus suum animæ redunitum et glorificatum e sepulchro eduxit, hvorved der da forudsættes, at vivificatio eller Christi Aands Gjenforening med Legemet er gaaet forud allerede for Nedfarten, og Hovedvegten falder paa hans Fremgaaen af Graven, ser den ældre traditionelle og senere gjenoptagne Opfatning i Opstandelsen væsentlig Enheden af de to Momenter: vivificatio og glorificatio

simul pretium erat, ut divinæ ultionis severitatem sentiret, quo et iræ ipsius intercederet et satisfaceret justo judicio . . . Aliud majus et excellentius pretium, quod diros in anima cruciatus damnati ac perditi hominis pertulerit. Institt. Gennevæ 1612 p. 174 f. Nedfarten skal altsaa betegne Christi Lidelse af den fortabte Sjels Helvedeskval under Guds Vrede. Det ser næsten ud, som om Faderen spiller Comedie med sin Søn, hvem han piner under en foregiven Vrede, som han umuligt kunde nære mod ham. Og dette skal være „Guds Ords“ Lære om Nedfarten i Modsætning til Kirkens „Fabler“! — Andre Reformerte (f. Ex. Beza, Butzer) identificere Nedfarten med Begravelsen, hvad der er gaaet over i Puritanernes større Katechismus.

[1]) Glaubenslehre II, 86.

corporis, hvortil da kommer hans Fremgaaen af Graven. Forudsætningen er her Christi Nedfart „i Aand", altsaa ikke i Legemet. — Med Hensyn til denne Begivenheds dogmatiske Betydning have vi allerede gjort opmerksom paa, at den almenkirkelige Bevidsthed, hvis Indhold vi i denne Henseende have betegnet i det Foregaaende, i det Store og Hele har optaget d. h. Thomas's Udvikling[1]).

Schleiermacher henregner Christi Opstandelse saavelsom hans Himmelfart til de Punkter, der „ikke kunne opstilles som egentlige Bestanddele af Læren om hans Person"[2]). I Overensstemmelse med denne Opfatning gives der reformerte Dogmatikere, der i Taushed ganske forbigaa Læren om Opstandelsen saa vel som om Himmelfarten. Man kan ikke stille sig saaledes til Frelsens Hovedkjendsgjerninger uden at stille sig udenfor den christelige Bevidsthed i dens Continuitet gjennem alle Tider. Det maa siges, at den, der ikke ved, at Christus er opstanden fra de Døde, han ved heller ikke, at han har sejret over Døden; han ved med andre Ord ikke, at han i Sandhed er Frelseren. Thi som Nedfarten er denne Sejers Manifestation for de Døde, saa er Opstandelsen det samme for de Levende. Der er en uendelig Afstand mellem hine Neologers Betragtning og den fra første Færd af herskende

[1]) Se Summa III, q. 53 ff.

[2]) „Troen paa disse Kjendsgjerninger hører ikke som noget Selvstændigt med til Christustroens oprindelige Elementer, saaledes at vi ikke skulde kunne fatte ham som Forløser eller erkjende Guds Væren i ham, dersom vi ikke vidste, at han er opstanden og faren til Himlen, eller hvis han ikke havde forjættet nogen Gjenkomst." Schleiermacher, Glaubenslehre II, 84 ff.

i Kirken, mellem Schleiermacher og den hellige Augustin. For Schleiermacher er Christi Opstandelse ingen dogmatisk Hovedbestanddel i den christne Tro, for St. Augustin er Troen paa Opstandelsen den specifisk christelige Tro endog fremfor Troen paa Christi Død: Non magnum est credere, quia mortuus est Christus; hoc pagani et Judæi et omnes iniqui credunt; hoc omnes credunt, quia mortuus est. Fides Christianorum ressurrectio Christi est: hoc pro magno habemus, quia credimus, eum ressurrexisse[1]). — Catechism. Roman. „Ved Christi Opstandelse erkjende vi, at han er udødelig Gud fuld af Herlighed, Sejerherren over Død og Djævel. Fremdeles har Christi Opstandelse erhvervet os Legemets Opstandelse." Men „dette kan ogsaa siges om den i Synden døde Sjel." Som den Opstandne giver Christus os i aandelig Forstand resurgendi virtutem, viresque et spiritum, quo in sanctitate et justitia permaneamus[2]). — Om den Opstandnes Legemlighed har Kirken udtalt sig ved flere Lejligheder, saaledes navnlig imod Origenes's Lære, at Herren har „aflagt sit eget Legeme", sit virkelige Legeme og efter Opstandelsen kun har et corpus æthereum et figura sphærica[3]).

[1]) Ad Ps. 120.

[2]) P. I. Cap. VI. q. 13. 14. Ejus resurrectio ad justitiam consequendam nobis vires affert, ut deinde pie et sancte Deum colentes, in novitate vitæ ambulemus, ad quam resurgimus. Hoc enim maxime resurrectione sua Dominus effecit, ut qui antea una cum illo peccatis, et huic sæculo mortui eramus, cum illo etiam ad novam vitæ institutionem et disciplinam resurgeremus.

[3]) Canones Conc. V contr. Orig. Can. 10. Cfr. Symb. fidei

Om Himmelfarten og Sedet ved Faderens højre Haand heder det i Concordieformelen: „Derfor er ogsaa den menneskelige Natur efter Opstandelsen fra de Døde ophøjet over al Skabning i Himlen og paa Jorden, hvilket ikke er noget andet, end at han ganske og aldeles har aflagt Tjenerskikkelsen og alligevel ikke aflagt den menneskelige Natur, men beholder den i Evighed og er efter den antagne menneskelige Natur indsat i fuldkommen Besiddelse og Brug af den guddommelige Majestæt[1])." Cat. Rom.: „Som Menneske er Christus med Legeme og Sjel faren op til Himlen. Som Gud var han aldrig borte fra den, ut qui divinitate sua loca omnia compleat." Om Sedet ved Faderens Højre: „Hans Sidden betyder her ikke Legemets Stilling, men den betegner hans faste og uforanderlige Besiddelse af den kongelige og højeste Magt og Herlighed, som han har faaet af Faderen . . . Denne Herlighed tilkommer Herren i en saa ejendommelig og enestaaende Betydning, at den ikke kan tillægges noget andet skabt Væsen: Ad quem angelorum dixit aliquando: Sede a dextris meis?" „Da vi tro, at Christus som Menneske er opfaren til Himlen og har sat den menneskelige Natur ved Faderens Højre (humanam naturam in dextra Dei Patris collocasse), saa nære vi det sterke Haab, at ogsaa vi, hans

a Leone IX propositum Credo Chr. resurrexisse vera carnis resurrectione: han havde nulla indigentia cibi, sed sola voluntate et potestate comedisse. Conc. Lateranens. IV. Profess. fid. præscript. Waldensibus ab Innocentio III.

[1]) F. C. S. D. VIII, 26.

Lemmer, skulle fare did og der vorde forenede med vort Hoved, hvilket Herren selv har bevidnet med de Ord: Pater, quos dedisti mihi, volo, ut, ubi sum ego, et illi sint mecum[1])."

3.

„Den hellige Skrift betegner allerede selve Christi Fornedrelse fra én Side seet som Forherligelse, idet han gjennem sin Lidelse opfylder Faderens Vilje og frelser Verden. Dette er allerede i og for sig en Herlighed, som tilkommer ham. For saa vidt betegnes den dybeste Fornedrelsesact, Korsfæstelsen, som en „Ophøjelse", Joh. 8, 28; 12, 32; og naar Johannes siger: „Vi saa

[1]) Se forøvrigt de smukke og opbyggelige Betragtninger i Afsnittet: Christi in coelum ascensionis causæ et quæ nobis inde beneficia. P. I. Cap. VII. Qu. 5. 6. Sit Modbillede har den kirkelige Betragtning ogsaa her hos Schleiermacher. Om Christi Opstandelse bemerker han, at den kan antages, „fordi den staar skrevet", dog saaledes, at „von jedem evangelischen Christen kann nur verlangt werden, an sie zu glauben in sofern er sie für hinreichend bezeugt hält." Men „mit der Himmelfahrt verhält es sich in sofern wenigstens anders, als wir nicht hinreichende Ursache haben zu behaupten, daß uns von dem Hergang bei derselben als äußerer Thatsache ein unmittelbarer Bericht eines Augenzeugen und am wenigsten eines apostolischen vorliegt." Glaubenslehre II, 88. Methoden i den schleiermacherske Apologi over for Vantroens Belejring er her som overalt at afstaa til Fienden saa meget Terrain som muligt. Det har alle Dage været Svaghedens Forsvarsmethode. Kirken opgiver intet. Den ser Frafaldet med Smerte, men den kan ikke deraf lade sig bevæge til en Concessionspolitik, som vilde ligge under dens Værdighed, fordi den vilde være et Vidnesbyrd om Utroskab.

hans Herlighed," Joh. 1, 14, da sigter dette til det kjødblevne Ords Herlighed overhoved og er ikke indskrænket til Ophøjelsen i dette Ords snevrere Betydning. Ved sin Død triumpherer han over ham, som har Dødens Vælde, Hbr. 2, 14; og hans øverstepræstelige Stilling er en „Ære", der er ham tillagt af Faderen, som siger til ham: „Du er Præst til evig Tid efter Melchisedeks Vis, Hbr. 5, 5. 6. Men „fuldkommet", Hbr. 2, 10; 5, 9; 7, 28, er vor Frelser dog først ved den Ophøjelse, som følger efter Fornedrelsen i Kjødet; cfr. Hbr. 1, 2; med Ophøjelsen indtræder hans „Kraftes Dag" i Modsætning til hans „Kjøds Dage", Hbr. 5, 7. Og denne Fuldkommelse i Herliggjørelse er Lønnen for hans Fornedrelse. Fordi han fornedrede sig og blev lydig indtil Korsets Død, derfor διὸ har Gud højt ophøjet ham, Ph. 2, 9.

Apostelen Peter omtaler Nedfarten til Hades i sin Tale, Act. 2, 27. 31 (cfr. Ps. 16, 8 f.). En tendentiøs Fortolkning har søgt at omgaa Stedets Beviskraft for Nedfartens Virkelighed ved at fatte ψυχή om Legemet og ᾅδης om Graven[1]), en Vilkaarlighed, som allerede Stedets udtrykkelige Modsætning mellem ψυχή og σάρξ gjør umulig. Naar der staar εἰς ᾅδην og ikke ἐν ᾅδου, da søger dette sin Forklaring i Benyttelsen af Udtrykket οὐκ ἐγκαταλείψεις: „Du vil ikke overlade min Sjel til Hades" d: som Hades's Ejendom, hvori der ingenlunde ligger udtalt, at Christi Sjel ikke har været i Hades.

I Eph. 4, 9 taler Apostelen Paulus om, at Herren

[1]) Cfr. Beza: Non relinques cadaver meum in sepulchro.

er „faren ned til Jordens lavere Egne" (κατώτερα τῆς γῆς; Vulg: descendit in inferiores partes terræ). Den kirkelige exegetiske Tradition i det Hele har lige fra de første Tider af ikke været i Tvivl om, at dette Sted taler om Nedfarten til Hades. Denne Forstaaelse findes saaledes hos Irenæus[1]), hos Tertullian[2]), Origenes[3]) og hos den aldeles overvejende Masse af de følgende Theologer[4]). Opfatningen støttes ved Contexten, hvor der tales om at „tage Fængslet tilfange" (V. 8), hvilket synes at forudsætte Tanken om, at Christus først har betraadt Fangenskabets Sted. Om dette Udtryk cfr. 1 Ptr. 3, 19; 2 Ptr. 2, 4; Jud. v. 6.

Hovedstedet for Nedfarten er 1 Ptr. 3, 18 ff.[5]). Vi have allerede omtalt d. h. Augustins ejendommelige Opfatning af dette Sted. Naar han undtages, have den christelige Oldtids Forfattere forøvrigt opfattet Stedet om Christi Nedfart til Hades. Men ogsaa han erklærer, at det staar enhver frit for at fatte Stedet om Nedfarten, naar man kun løser de Vanskeligheder, som synes at følge deraf. Senere Tiders Theologer have for det allermeste

[1]) Adv. hæret. 4, 27; 5, 31.

[2]) De Anima Cap. 55: „Han underkastede sig den menneskelige Døds Vilkaar i Underverdenen og steg ikke op til Himlens højere Egne, før han havde steget ned til Jordens lavere Egne, forat Patriarcherne og Propheterne der skulde faa Del i ham."

[3]) In Genes. Hom. 17.

[4]) Calvin (Comment. in ep. ad Eph.), Beza (N. T. Genev. 1665 II, 390) og andre, især reformerte, Theologer forstaa Stedet om Christi Komme til Verden.

[5]) Til Nedenstaaende sml. navnlig Bengel, Wiesinger og især Hundhausen til Stedet.

fulgt den saaledes givne exegetiske Tradition. Men vistnok har der herskket meget forskjellige Meninger om Enkelthedet, saaledes navnlig med Hensyn til deres Tilstand, for hvem Christus prædikede, samt denne Prædikens Indhold og Formaal. Man har ment, at hine Sjele have forladt dette Liv i Ubodfærdighed og Vantro. Christi Prædiken for dem betegnes da enten som en Fordømmelsesprædiken, hvis Formaal var at stadfæste den evige Dom, der allerede var fældet over dem; eller den betegnes som en Bodsprædiken til deres Omvendelse og Frelse. Men paa den ene Side lader det sig neppe bevise af det N. T.s Sprogbrug, at ἐκήρυξε bruges for specielt at betegne en Fordømmelsesprædiken; paa den anden Side er Forestillingen om en Omvendelse efter Døden for saadanne, hvem Gud i sin Langmodighed har givet Tid og Anledning til Omvendelse i Livet, imod Skriftens Analogi. Cfr. Hbr. 9, 27. Begge Opfatninger hvile paa den Forudsætning, at ἀπειθήσασι v. 20 ere saadanne som alle sammen ere døde i Ubodfærdighed. Dette synes dog ikke at være nogen nødvendig Forudsætning. Under Syndflodens haarde Nød, som i sin Tid var den voldigste Bodsprædiken for den gjenstridige Slægt, kunne mange have omvendt sig af dem, som engang (cfr. πότε v. 21) vare gjenstridige. De kunne være døde i Bod og Tro. At Christi Prædiken som en Forkyndelse af sin Sejer er udgangen til dem antages af det store Flertal af de gamle Udlæggere og af flere protestantiske Udlæggere[1]),

[1]) Luther 1545 til Hosea 4, 2; Petrus Martyr, Oiander, Hutter, Geisner, Bengel, Wiesinger.

en Opfatning, som ogsaa i sig selv ikke er ganske usandsynlig. Men naar man indskrænker sig til kun at tænke paa saadanne, da synes dette paa sin Side vilkaarligt. Rigtigere synes der ved ἀπειθήσασι at maatte tænkes paa alle hine Noahs gjenstridige Samtidige, hvad enten de ved sin Død have omvendt sig eller ej. Vi fatte da φυλακή ensbetydende med Scheol, alle Dødes Sted, og ikke blot „Helvede“ [1]) eller Purgatoriet [2]) eller limbus patrum („Vorhölle“ [3]). Et Fængsel er Scheol, ikke blot for de evig Fordømte, der „forvares i Mørkets Lænker“, men ogsaa for de ventende Fromme, der have forladt Jordelivet og endnu ikke opnaaet det himmelske Liv. Dette er gjennemgaaende gammeltestamentlig Betragtning. Scheol er „Mørkets og Dødsskyggernes Land“, Job 10, 21; Ps. 88, 13; der tales om Dødsrigets „Porte“, Job 38, 17, paa en Maade, som leder Tanken hen paa et Fangenskab; og Scheol er „Samlingshuset for alle Levende“, Job 30, 23. Til Støtte for denne Opfatning tjener det da ogsaa, at Peschito gjengiver φυλακή med Scheol, og at gamle græske Udlæggere identificere det med Hades. Christus har altsaa prædiket for de Døde i Hades, visselig for alle. Men Apostelen fremhæver her hin Slægt af fordums Gjenstridige. Ordet καὶ i Vers 19 forbindes nemlig naturligst med det umiddelbart Følgende i Betydningen „ogsaa“ eller „endog“, idet Apostelen fremhæver dem

[1]) Saaledes alle de, der ved Prædikenen kun forstaa en Prædiken til Fordømmelse.
[2]) Flere katholske Udlæggere.
[3]) De fleste katholske Udlæggere.

iblandt de Bortgangne, for hvem der ifølge judaistisk Opfatning mindst kunde tænkes paa en Aabenbaring i Hades. Derved udhæves denne Aabenbarings omfattende Character[1]. Herrens Aabenbaring omfatter ikke blot de Levende, men ogsaa de Døde og blandt de Døde endog den Slægt, over hvilken den gamle Tids sværeste Straffedom var udgaaet, Forbilledet paa den kommende Dom, som han derefter omtaler 4, 7. 17. 18; 5, 6 ff., ligesom han ogsaa i sit andet Brev 3, 6. 7 udtrykkeligt sammenstiller disse to Begivenheder. — Herren prædikede i Hades. Hvad prædikede han? Man har efter Omstændighederne svaret Lov eller Evangelium. Denne Tilføjelse af et Object beror dog paa en Vilkaarlighed. Verbet staar absolut, og det formentlig med Hensigt. Den gjennem Døden gangne Christus har sejret over Døden. Hans Aabenbarelse i Hades er umiddelbart en Forkyndelse af denne Sejer. Men om denne Forkyndelse skal blive en prædicatio damnatoria eller evangelica beror paa deres aandelige Tilstand, for hvem han aabenbares. Saaledes med Aabenbarelsen paa den yderste Dag. Mt. 24, 32; Apoc. 6, 16. Saaledes med den apostoliske Forkyndelse, 2 Cor. 2, 16. Saaledes visselig ogsaa med Aabenbarelsen i Hades. — I Betragtningen af ἐν ᾧ slutte vi os til den Opfatning, der i det Hele kan betegnes som Theologernes sententia communis, og som Bengel gjengiver: Christus cum viventibus egit in carne, cum spiritibus

[1] Huther, v. Zezschwitz forbinde καὶ med det foregaaende ἐν ᾧ: „Ligesom Christus er levendegjort i Aand, saa er han ogsaa gaaen til Hades i Aand."

in spiritu. Det synes dristigt at sætte πνεῦμα identisk med σῶμα πνευματικόν, og Act 2, 27. 31 taler udtrykkeligt om Christi Sjel.

Ved Udlæggelsen af 1 Ptr. 4, 6 have flere Fortolkere ment, at Apostelens Udsagn om Evangeliums Forkyndelse for Døde ikke behøver at indeholde, at det er forkyndt dem efter deres Død, men at Evangelium er forkyndt for dem, som nu ere døde, medens de endnu levede[1]), saaledes at der ved νεκροῖς enten skal tænkes paa forchristelige Slægter, hvem Evangelium er forkyndt i den gamle Pagt[2]), eller paa afdøde Christne, for hvem Christus og Apostlene have forkyndt Evangelium, medens de levede[3]).

Der spørges imidlertid, om ikke denne Forklaring overser væsentlige Ting i den hellige Text. Der staar: „Derfor er Evangelium forkyndt ogsaa for Døde" (καὶ νεκροῖς). Her maa der for det første lægges Mærke til Ordet „ogsaa". „Ogsaa for Døde" er Evangelium forkyndt. Døde staar her i Modsætning til Levende, og det kan ikke uden Vilkaarlighed forstaaes anderledes end i det umiddelbart foregaaende Vers, nemlig om legemligt Døde[4]). Efter dette synes vort Vers at indeholde et Udsagn om den Kjendsgjerning, at, som Evangelium forkyndes for dem, der endnu leve paa vor Jord, saa gives der ogsaa Døde, for hvem det er forkyndt efter deres

[1]) Saaledes f. Ex Philippi, Glaubenslehre IV, 1, S. 167 f.
[2]) Beza, Hornejus, Hammond o. a.
[3]) Bengel, v. Zetzschwitz, Schott o. a.
[4]) Flere ældre Fortolkere forstaa Ordet om aandeligt Døde. Saaledes Augustin, Beda, Nic. af Lyra o. a.

Bortgang herfra, en Kjendsgjerning, der ogsaa synes sikret ved Christi egen Forudsigelse om sin Aabenbarelse i Paradis, Lc. 23, 43. Dernæst maa det bemerkes — hvad hin Fortolkning ogsaa overser eller ikke tager tilbørligt Hensyn til — at Ordet „Døde" staar artikelløst, altsaa generelt, hvilket ogsaa synes at stemme bedre overens med vor Opfatning end med hin. Fremdeles har man ignoreret eller undervurderet Betydningen af den Omstændighed, at Apostelen bruger Udtrykket νεκροῖς og ikke τεθνηκόσι. Var det Apostelens Mening at sige, at Evangelium er forkyndt, ikke for Døde som saadanne, hvilket just finder sit passende Udtryk i νεκροῖς, men for Levende, der nu ere afgaaede ved Døden, da synes det rimeligt, at han dertil havde valgt det mere adæquate Udtryk τεθνηκόσι. Overhoved synes det misligt at lade Apostelen mene Levende, naar han taler om Døde, især da han i samme Aandedræt (V. 5) har talt om „Levende og Døde". Hvem de Døde ere, om hvilke St. Peter taler paa dette Sted, dette har han ikke sagt os. Artikelen mangler, som før bemerket. Der staar ikke: „for de Døde", som om det var alle Døde, for hvem Evangelium er forkyndt. Dette vilde stride mod Skriftens Lære om Nødvendigheden af Omvendelse i Livet. Apostelen siger heller ikke her, hvor Evangelium er forkyndt. Vi have erfjendt, at det ikke kan være Gehenna som den evige Pines Sted. Ingen Christusaabenbarelse kunde her vorde „Evangelium". Men med alt dette synes den Tanke at blive staaende urokket ogsaa ifølge dette Sted, at der dog gives dem blandt de Døde, for hvilke Evangelium er for-

kyndt, eller at der gives et Sted i de Dødes Rige, hvor Christus er forkyndt med et saliggjørende Evangeliums Hensigt og Kraft.

Mt. 12, 40 er bleven forstaaet, allerede af flere Fædre, om Nedfarten til Hades, idet man har bemerket, at Udtrykket καρδία τῆς γῆς i alle Fald passer lidet paa Graven lige under Jordens Overflade.

Lc. 23, 43, Christi Ord om sin Bortgang til Paradis, har man sat i Forbindelse med Hadeslæren enten saa, at Christus antages at have ført de ventende Fromme med sig fra Hades til en anden Sphære for en saligere Tilværelse, eller saaledes, at Hades antages umiddelbart at forvandles til et Paradis ved Herrens saliggjørende Nærværelse.

Zach. 9, 11, „dine Fangne vil jeg løslade", og Vulgatas Gjengivelse af Hos. 13, 14, De manu mortis liberabo eos, de morte redimam eos, ero mors tua, o mors, morsus tuus ero, inferne (cfr. 1 Cor. 15, 24), har man anført ikke som directe Bevissteder, men paa Grund af deres typiske Betydning. Det samme gjælder om det smukke Sted Sirach 24, 45, som Vulgata gjengiver saaledes: („Visdommen" taler:) Penetrabo omnes inferiores partes terræ, et inspiciam omnes dormientes, et illuminabo omnes sperantes in Domino.

Lærer det Nye Testament, at Christus virkeligen er opstanden?[1]) Dette Spørgsmaals Besvarelse afhænger først og fremst af et andet: Lærer det Nye Testament,

[1]) Cfr. til Nedenstaaende Wetzer l. c. I, 1582 ff.

at Christus virkelig er død? Intet er visfere. Se Mt. 27, 50; Mr. 15, 37; Lc. 23, 46; Joh. 19, 30: Han bøjede sit Hoved og overgav sin Aand til Gud. Pilatus udleverede Christi Legeme, efterat vedkommende romerske Høvedsmand udtrykkelig havde bevidnet hans Død, Mr. 15, 45. Hertil kommer Bødlernes Vidnesbyrd, Joh. 19, 32 f.: „Da de saa, at han allerede var død, brøde de ikke hans Ben. Og om der havde været nogen Fejltagelse tilstede, vilde Landsestikket „i Siden" (uden Tvivl i Hjertet) have været afgjørende, Joh. 19, 34. Saaret var stort nok til, at en Haand kunde lægges deri, Joh. 20, 27.

Det nye Testament bevidner med fuldkommen Tydelighed Christi Død. Det samme gjælder om hans Tilbagevenden til Livet. Se Mt. 28, 1—7: Engelens Vidnesbyrd for Kvinderne ved Graven; cfr. Mt. 16, 1 ff.; Lc. 24, 1 ff. Den opstandne Christus har vist sig for Maria Magdalena og de Kvinder, der fulgte hende; Mt. 28; Mr. 16; Joh. 20, 14—17; for Disciplene paa Vejen til Emmaus, Lc. 24, 13 ff.; for Simon Peter, Lc. 24. 34; 1 Cor. 15, 6; for Apostlene, Lc. 24, 36 ff.; Joh, 20, 19 ff.; Mr. 16, 14 ff.; 1 Cor. 15, 6; Joh. 20, 26—29; ved Fiskefangsten i Galilæa, Joh. 21, 1 ff.; for „500 Brødre" paa et Bjerg i Galilæa, 1 Cor. 15, 7 cfr. Mt. 28, 16—20; Mr. 16, 15—18; Lc. 24, 44 ff.; for Jacobus 1 Cor. 15, 7; for Apostlene i Jerusalem og paa Himmelfartsbjerget, Lc. 24, 50; Mr. 16, 19; Act. 1, 6 ff. — Den evangeliske Beretning fortæller os ikke, hvad den negative Kritik fortæller, at Jesu Disciple vare saa

visse i sin Forventning om hans Opstandelse, at de paa Forhaand vare disponerede for Visioner og Hallucinationer, som derefter kunde afgive Stof for Mythedigtning. Men den fortæller, at de just i denne Henseende vare lidet troende, Mr. 16, 11; at de holdt Fortællingen om Opstandelsen for „løs Tale", Lc. 24, 11; at Christus dadlede dem for deres Vantro, Lc. 24, 25 f.; at de forfærdedes ved at se Herren iblandt sig, saa at Herren paa haandgribelig Maade maatte overbevise dem om, at han havde „Kjød og Ben", Lc. 24, 36—43; at Thomas ikke vilde tro, uden at han fik Anledning til at stikke sin Haand i Herrens Side og sin Finger i Naglegabene, Joh. 20, 25, og dog blev saaledes overbevist, at han bekjendte: Min Herre og min Gud! Joh. 20, 29—36. „Dette er ikke tilfældigt," siger d. h. Gregor den Store i en af sine Homilier, „men skeet ved guddommelig Foranstaltning. Thi den guddommelige Godhed vilde, at hin tvivlende Discipel ved at berøre sin Herres legemlige Saar skulde helbrede sig for Vantroens Saar. Thomas's Vantro viste sig for os nyttigere end de øvrige Disciples Tro." — Derefter gaa Apostlene ud og forkynde Christi Opstandelse med en Vished om dens Realitet og dens Betydning for vor Frelse, der gav dem Kraft til for dette Vidnesbyrds Skyld at trodse enhver Trusel, at udsætte sig for enhver Fare. Act. 2, 22 ff.; 3, 15. 26; 4, 10. 33; 5, 30; 10, 40; 17, 31; Ro. 4, 25; 1 Thes. 5, 13; 1 Cor. 15. Ved Troen paa den Opstandne virkedes Undere, Act. 3, 15 f.; 4, 10. — Jesu Fiender have bidraget Sit til at constatere Kjendsgjerningen. Graven blev forsynet med Vagt=

hedens Segl og Vagt, Mt. 27, 62—66, for at hindre ethvert Bedrag; men den maatte selv gribe til Løgn og Bedrag, efter at Begivenheden var skeet, for at forhindre, at den blev bekjendt og troet, Mt. 28, 11—15. De havde kunnet foranstalte en retslig Undersøgelse; men det have de ikke vovet.

Christi Opstandelse er i apologetisk saa vel som i dogmatisk Henseende af saa stor Betydning, at Apostelen Paulus erklærer hele vor christne Tro forgjeves uden den. 1 Cor. 15, 14 ff. Den er for Herren selv den fortjente Løn for hans Selvfornedrelse indtil Døden, Phil. 2, 8 f.; Lc. 24, 26; Act. 2, 74. For os er den en Betingelse for vor Retfærdiggjørelse, Ro. 4, 25, efterdi den først og fremst for ham selv er en Retfærdiggjørelsens Act som Bevis paa hans Døds Uforskyldthed cfr. Ro. 10, 9. Den er en Borgen for hans Troendes legemlige Opstandelse til Herlighed som Lemmer paa hans mystiske Legeme, 2 Cor. 4, 14; 1 Thes. 4, 13 f.; 1 Cor. 15, 21. 22. Den stilles ikke blot som Forbillede paa, men ogsaa i Aarsagsforhold til vor aandelige Opstandelse, Ro. 6, 4. 8 ff.; Eph. 2, 5. 7; Col. 2, 11 f.; 3, 1 ff.

Den opstandne Christus vilde ikke ved at aabenbare sig for Verden tiltvinge sig en Anerkjendelse af sine Modstandere, som kun kunde blive dem til Dom, saaledes som det vil ske paa den yderste Dag. Herren vil først troes uden at sees, før han kan sees til Frelse efter den Regel, han selv har opstillet, Joh. 20, 29. Om en Tro, som egentlig intet andet er end en Viden paa Grund af uimodsigelige Vidnesbyrd, sagde de Gamle, at den er

„uden Fortjeneste", hvormed de ikke vilde sige andet, end at den ikke i og for sig er saliggjørende. „Ogsaa Djævlene tro og skjælve", Jac. 2, 19. — Men de, der havde sluttet sig til Herren i Troen, fik se ham opstanden til Styrkelse for sin Tro. Og navnlig bleve „de af ham udvalgte Vidner" — Act. 10, 41 — ved denne Seen fremfor andre udrustede til at frembære Vidnesbyrd om hans Død og Opstandelse.

Christi Legeme var det samme Legeme, som han havde før sin Død, med „Kjød og Ben", Lc. 24, 39, og med Naglegabene i Hænder og Fødder, Joh. 20, 27, ja med Evne til at indtage Føde, Lc. 24, 32 f., om end ikke med Trang dertil. Men hans Legeme havde som forklaret for saa vidt „en anden Skikkelse", Mr. 16, 12, som det nu var et „himmelsk", et „aandeligt" Legeme; 1 Cor. 15, 40. 44. Som gjennemtrængt og forklaret af Aanden havde det Evner, som det „sanselige" Legeme ikke har; det var ikke som dette hindret af Rummets Skranker. Herren kom gjennem lukkede Døre, Joh. 20, 19, og kunde være usynlig, Lc. 34, 31. — Ogsaa Himmelfarten berettes os som en Begivenhed med udvortes, synlig Facticitet; og den er i den hellige Skrift meddelt, saa vel som af Kirken tilegnet som en Artikel med samme Gyldighed for den christelige Bevidsthed som enhver anden skriftmæssigen bevidnet Troesartikel. Lc. 24, 50 f.; Act. 1, 2. 9—11; Mr. 16, 19; Hbr. 4, 14; 9, 24; Eph. 4, 9; 1 Petr. 3, 22. Det kan siges baade, at han „er optagen" (Mr. 16, 19; Act. 1, 2. 11. 22) — nemlig af Faderen — og at han „er opfaren" (Joh. 20, 17; Eph. 4, 8—10)

— nemlig ved egen Kraft. Der er ikke nogen physisk Hindring for, at han kan sætte sin Nærværelse i Rummet, hvor han vil. Han disponerer fuldt over sin Nærværelse og dens Former, cfr. Mr. 16, 12; Joh. 20, 14—18.

Skriftlæren om Christi Sede ved Faderens højre Haand er væsentligt at søge i Ps. 110; Mt. 22, 44; Act. 2, 33 f.; Hbr. 1, 3. 13; 10, 12 f.—Mt. 26, 64; Mr. 14, 62; 16, 19; Act. 7, 55; Ro. 8, 34; 1 Petr. 3, 22; Hebr. 8, 1. — Christus er i højeste Forstand „i Himlene". Men som han har Magt, ikke blot i Himlene, men ogsaa paa Jorden, Mt. 28, 18; Hbr. 1, 3, saa gjør han ogsaa sin Nærværelse gjældende overalt, hvor han vil, saa at han er blandt sine, hvor de forsamles i hans Navn, Mt. 18, 20, og beskytter sin Kirke indtil Verdens Ende, Mt. 28, 20, og gjør sin Menneskenatur gjældende i det allerhelligste Sacrament.

§ 37.

Jesu Christi Gjerning som Ypperstepræst, Prophet og Konge.

Skulde Christus gjenoprette Menneskets ved Synden ophævede Samfund med Gud, da maatte han først og fremst fremtræde som vor Forsoner for Gud.

At sone er at ophæve en Skyld ved en tilfredsstillende Ydelse. Derved indtræder Forsoningen som

en Ophævelse af et tidligere Fiendskabsforhold og Indtræden af et Fredsforhold. Den Forurettede tilfredsstilles derved, at han faar fuldt Vederlag eller Fyldestgjørelse.

En saadan Forsoning kan Synderen selv ikke tilvejebringe. Sin Straf kan han vistnok lide. Men ikke saaledes, at han derved frelser sig selv. Han vilde ikke blive færdig med at lide den. Thi han vilde ikke kunne lide den med det Sind, der behager Gud, og som maatte til for at vente Tilgivelse, og han vilde altid ved ny Uretfærdighed paadrage sig ny Straf. Men Gud kræver ny Retfærdighed.

Vi kunne ikke sone for os selv. Men der er en Mulighed for, at en anden paatager sig vor Skyld og saaledes tilvejebringer Forsoningen mellem Gud og os gjennem stedfortrædende Fyldestgjørelse. Forudsætningen er da den, at Slægtens Stedfortræder naturligt og moralsk er personligen egnet til at være dens Repræsentant, navnlig ogsaa derved, at han selv ingen personlig Forpligtelse har med Hensyn til, hvad han yder for os.

Til denne stedfortrædende Fyldestgjørelse er Christus og han alene personligen skikket ifølge alt, hvad vi have erkjendt om hans Væsen som Gud og Menneske. Saavist som han er Gudmenneskет, er han allerede som saadan umiddelbart Mideleren mellem Gud og Men-

neſket; og Midlergjerningen kunde kun realiſeres af ham. Han er Forſoneren ſom den, der vicariſk fyldeſtgjør Guds Fordring til Slægten.

I Kraft af Chriſti Forſoningsgjerning, der culminerer i hans Død, kan Gud, uden at krænke ſin egen Hellighed og Retfærdighed, antage ſig den faldne Slægt i Naade. Chriſti Fyldeſtgjørelſe er i og for ſig fuldgyldigt Vederlag for al Verdens Synd og dermed tillige Fundamentet for vor Befrielſe fra den evige Døds Straf.

Men for at den Frelſe, ſom ved Forſoningen objectivt er bleven mulig for Slægten, ſkal blive til ſubjectiv Virkelighed for den Enkelte, behøves en fortſat Midlervirkſomhed fra Chriſti Side, en Virkſomhed, for at Frugten af hans Forſoningsgjerning kan komme den enkelte Synder tilgode, idet Gud applicerer paa den Enkelte den Fyldeſtgjørelſe, ſom er ſkeet for alle. Denne Virkſomhed kalder vi Chriſti Forbøn hos Faderen.

Chriſti Forſoningsgjerning, ſom engang for alle er ſkeet paa Jorden, og hans intercesſoriſke Gjerning, ſom vedblivende ſker i Himlen hos Faderen gjennem hans Forbøn, udgjør tilſammen Indholdet af Chriſti ypperſtepreſtlige Embede.

1.

Vi have allerede før[1]), under Læren om Incarnationen, maattet overveje, om Menneskets Gjenforening med Gud, om en Forsoning mellem Gud og Mennesket, en reconciliatio, er mulig uden en Soning eller uden Fyldestgjørelse af Guds Helligheds og Retfærdigheds Krav, expiatio. At vor Frelse factisk er skeet gjennem Frelserens sonende Satisfaction er jo nemlig vistnok et Bevis for dette Middels Conveniens, men ikke umiddelbart tillige et Bevis for, at Midlet for Gud var det eneste mulige. Vi bleve staaende ved den Erkjendelse, at medens det ikke tilkommer os at angive Grændserne for den guddommelige Almagts og Barmhjertigheds Muligheder, maa det dog siges, at det ikke lader sig indse, hvorledes vor Frelse skulde kunne realiseres med Tilsidesættelse af Guds Helligheds og Retfærdigheds Krav, som umiddelbart synes at fordre Fyldestgjørelse, satisfactio.

En anden Forudsætning, som vi her kunne gaa ud fra, fordi den er umiddelbart indeholdt i vor Erkjendelse af Menneskenaturens synd ige Fordærvelse, er denne, at Mennesket selv ikke kan tilfredsstille Guds Krav, hverken med Hensyn til Straffens Lidelse eller med Hensyn til Lovens Opfyldelse, saaledes, at det vorder til Frelse. Velbehagelig for Gud kan saavel Straflidelsen som Lovopfyldelsen kun vorde gjennem et Sind — Kjærlighedens Sind, som lider den forskyldte Straf og gjør Guds Vilje i Ydmyghed og Lydighed — som er vor naturlige egoistiske Grundretning modsat, og som vi ikke kunne give os selv, da vi ere

[1]) § 33, 1.

naturligt ude af Stand til at bryde med vor umiddelbare Egoisme. I Kraft af denne vilde vi altid falde i ny Synd, altid forfalde til ny Strafskyldighed.

Vi maa følgelig ty til den Mulighed, at den Satisfaction, som skyldes Gud, sker *ved en anden*, eller at vor Frelse formidles ved en satisfactio vicaria.

Gives der en saadan Mulighed? Det er med Rette bleven paapegt, at en Stedfortræden ikke alene er mulig, men i Virkeligheden meget hyppigt finder Sted i de forskjelligste Tilværelsessphærer og Livsforhold[1]). Saaledes med Hensyn til *Gjæld*, specielt ogsaa da, naar Gjælden har Form af *Pengestraf* eller „Bøder". I Planteverdenen kan den ædle Gren, indpodet i det vilde Træ, stedfortrædende repræsentere den vilde Gren paa en fuldkomnere Maade. Indenfor det animalske Liv viser det sig ofte, at et lidende Organs Functioner paa en mærkelig Maade overtages af et andet Organ, og en Sans kan til en vis Grad erstattes af en anden, som træder i dens Sted, naar den selv ikke kan fungere. Fosteret i Modersliv fører ingen selvstændig Tilværelse. Dets Menneskeliv repræsenteres af Moderen. Men ogsaa i det Ethiske og Intellectuelle gives der en Repræsentation, hvis Betydning er saa stor, at al Opdragelse og aandelig Udvikling kan siges væsentligen at bero paa den. „Forældrenes Fornuft fører i Barnet et stedfortrædende Liv, indtil det er modnet til Selvstændighed. Dette er Auctoritetens Velsignelse paa sit Sted . . . Fornuften i den

[1]) Cfr. for dette Puncts vedkommende navnlig *Dorner*, Chr. Glaubenslehre II, 622 ff.

stedfortrædende Auctoritets Form er den rette Udsæd for Friheden . . . Den skjønne, af Gud oprettede Orden, der særlig betegner os som en sammenhængende Slægt, er just dette, at vi i alle Stykker, physisk, retsligt, intellectuelt, sedeligt og religiøst, maa have Formyndere og Talsmænd indtil den forud af Faderen bestemte Tid." [1])

Slægten udgjør en organisk Enhed, hvorved den bliver solidarisk med Hensyn til sin Skyld. Den menneskelige Retspleje er vistnok for det Meste nødt til at holde sig til Individet, det individuelle Ansvar og den individuelle Skyld. Dette har dog ikke sin Grund deri, at Individet nogensinde er fuldkommen isoleret i denne Henseende, men deri, at det menneskelige Øje ikke formaar at forfølge den uendelige Forgrening af Ansvar, Synd og Skyld, som ligger aaben for den alvidende, guddommelige Retfærdigheds Blik. Muligheden af en Repræsentation af det ene Individ for andre i Slægten er given med dette Solidaritetsforhold. Et umiddelbart Udtryk for Bevidstheden om denne Solidaritet og om Muligheden af, at den ene i alle Fald til en vis Grad indestaar for den anden, have vi fundet i den almenreligiøse Tillid til Offeret. Det samme gjælder om Tilliden til Forbønnens Kraft, som ogsaa er et Moment i den almenreligiøse Bevidsthed. Den Forbedende haaber, at Gud for hans eller for hans Forbøns Skyld vil vise den, hvem han saaledes repræsenterer, en Velgjerning, som ikke vilde blive ham til Del for hans egen Skyld. Man kan længe nok sige, at dette er et Mysterium. Vist er det imidlertid, at det er et dybt-

[1]) Dorner, 624 f.

gaaende Træk i den umiddelbare religiøse Bevidsthed, og at det har Sanction i den guddommelige Aabenbaring overalt, hvor der opfordres til Forbøn, hvor det heder, at Gud vil gjøre dette og hint for Fædrenes Skyld, for sin Tjener Davids Skyld o. s. v. Et Udslag af den samme Bevidsthed er det, naar Moses beder om Tilgivelse for sit Folk; men vil Gud ikke tilgive, da — heder det — „udslet mig af din Bog, som du har skrevet!" Ex. 32, 32[1]). Apostelen Paulus led for Menigheden, Col. 1, 24. Denne almenreligiøse Tanke, som er kraftig i samme Grad, som Solidaritetsbevidstheden er sterk, er bleven os fjern under en ensidig individualistisk Udvikling, men har sin store Betydning ved Spørgsmaalet om Muligheden af en repræsentativ Fyldestgjørelse (satisfactio vicaria) for Slægten. Vistnok kan et Individ, hvis Tilværelse kun har den Enkeltes begrændsede Gyldighed, ikke repræsentere og derfor heller ikke fyldestgjøre for Slægten til dens Frelse. Men lader der sig tænke et Individ af Slægten, hvis Tilværelse har universal Gyldighed, da maa dette kunne indtræde som Repræsentant for den hele Slægt. Og det er just denne universale Gyldighed og dermed denne Skikkethed for Forsoningen, som det kirkelige Dogma tillægger Christus ifølge alle Tiders kirkelige Erkjendelse af Christi Person som Gud og Menneske[2]).

[1]) Apostelen Paulus vidste meget vel, at ikke han ved nogen Lidelse kunde frelse sine Brødre efter Kjødet; men mon han havde udtrykt sig, som han gjør i Ro. 9, 3, dersom han ikke tillige vidste, at en vis Grad af Lidelse til Gavn for andre var en Mulighed?

[2]) Cfr. § 33 ff.

Slægten kan repræsenteres af ham. Thi han er for det første virkelig helt og fuldt af Slægten. Men hans individuelle Tilværelse som Lem af Slægten har en ganske anden Betydning og Gyldighed end ethvert andet Individs. Medens nemlig ethvert andet Individs menneskelige Tilværelse beror paa Forhold, der ere ganske uafhængige af Individets Vilje, saa gjælder det om Christo, at selve hans Tilværelse som Menneske er en fri Ydelse. Naar det vistnok maa siges om ham, at han er „født under Loven", hvori der ligger udtalt en individuel Forpligtelse ogsaa for ham, da maa det først og fremst erindres, at han er „undfangen af den Helligaand" o: at denne hans Fødsel under Loven, til Forskjel fra ethvert andet Individs Vorden, fra hans Side er en Ydelse, et frivillig overtaget Offer (sacrificium), der som saadant er egnet til at have vicarisk Betydning. Og at denne vicariske Betydning kan gjælde den hele Slægt, søger sin Forklaring i det Forhold, at Herren ikke blot som sandt Menneske har stillet sig solidarisk med Slægten, men tillige som det Menneske, der ogsaa er Gud i personlig Enhed af begge „Naturer", har givet sig en Menneskетilværelse af universal Betydning. Paa disse Forudsætninger hviler Kirkens Betragtning af Herren i hans Stilling som Slægtens naturlige og moralske Repræsentant (caput generis humani naturale et morale) eller som Forsoneren og af hans Forsoningsgjerning som en stedfortrædende Fyldestgjørelse for den hele faldne Slægt.

Dersom der altsaa i vor solidarisk forbundne Slægt, der staar for Gud som en Enhed, gives et Individ, en Menneskens Søn,

som paa intensiv, universal Maade tænker Slægtens Tanker i ubegrændset Erkjendelse af dens Nød, dens Skyld og dens Trang, føler dens Smerte i Kjærlighedens dybeste, fuldkomne compassio, der føler andres Smerte dybere end sin egen (cfr. Moderen og Barnet), et Individ, en „Menneskens Søn", der overhoved lever Slægtens Liv, saaledes som ingen anden Enkeltpersonlighed kan det, idet hans Hjerte fremfor nogen andens er et sensorium commune, hvori Slægtsbevidstheden er samlet tilstede som i et Centrum; og dersom dette Individ ikke alene tilfulde opfylder Guds Lovfordring, men ogsaa hans Straffordring, idet han villigt anerkjender Straffens Berettigelse og villigt gaar ind under Lidelsen af den Straf, som er Syndens naturlige Følge — da sige vi med Kirken, at vor Slægt i dette Individ staar for Gud som den, der overhoved fyldestgjør hans Krav saaledes, at han kan tilgive og frelse uden at krænke sin egen Hellighed og Retfærdighed. Soningen (expiatio) er derved skeet, og Forsoningen (reconciliatio) er vunden, den Forsoning, hvortil Slægten udtrykker sin almene Trang i alle Folk og Tider gjennem sine Bønner, sin Askese, sine mangehaande Offere.

Men denne Betragtning maa fattes saaledes, at den frigjøres for flere falske Former, hvori den i Tidernes Løb er bleven bunden. Man har saaledes navnlig sat

en udvortes mechanisk og mathematisk Betragtning af Forsoningens Momenter og dens Gyldighed i Stedet for en organisk, en juridisk i Stedet for en ethisk.

Man har paa en temmelig udvortes Maade skjelnet mellem Forsonerens Lovopfyldelse (satisfactio legalis) og hans Straflidelse (satisfactio poenalis)[1]). Herved skal vistnok ikke siges, at der ikke i Begrebet lader sig skjelne mellem disse Momenter. Men man har tildels holdt dem ud fra hinanden paa en Maade, som afficerer den gamle kirkelige Grunderkjendelse af Christi Offer som en levende Enhed af satisfactio og satispassio. Idet Christus lider Syndens retfærdige Straf, fyldestgjør han eo ipso Faderens Vilje, som har givet ham denne Opgave, satispatiens satisfecit. Og omvendt: Al hans Virken som Forsoner har Offerets og dermed Fornedrelsens og Lidelsens Character, satisfaciendo satispatitur. Vor senere Theologi har i det Hele gjenoptaget denne mere organiske Betragtning: Ved hele sin Forsoningsgjerning erhverver Christus en Fortjeneste, et meritum, som skal komme os tilgode. Til at erhverve dette overhoved hører hans Lovopfyldelse ligesaa vel som hans Straflidelse. Som en factisk uadskillelig Enhed af de virksomme Momenter kommer dette meritum os tilgode.

En anden Afvigelse fra den ældre kirkelige Betragtning er ogsaa efterhaanden bleven berigtiget. Man har nemlig tildels betragtet paa den ene Side Menneskehedens Pligter og

[1]) Vor ældre Orthodoxi opstillede den Sætning: Agendo culpam, quam homo injuste commiserat, Christus expiavit; patiendo poenam, quam homo juste perpessurus erat, sustulit.

paa den anden Side dens forskyldte Straflidelser mathematisk som et Slags Sum af adderende Led, som Christus skulde have at paatage sig. Men her er Tale om Livsværdier, der ikke kunne afvejes eller afmaales paa denne Maade. Ethvert Moment i Christi Liv har en Værdi, som ligger ud over Alt, hvad der kan betegnes ved endelige Addender, fordi Værdien svarer til den universale Persons Værdighed, som derigjennem virker og lider. Den ældre Scholastik betegner derfor Christi Fyldestgjørelse ikke blot som „fuld og adæqvat" (plena et adæqvata), men som „overflødig", superabundans, eller som uendeligt værdifuld for Gud. Og denne Værdi har ikke blot den hele Satisfaction, men hvert Moment i den, en Tanke, som den hellige Thomas udtrykker ved at sige, at Christi mindste Lidelse[1]), den hellige Bernhard ved at sige, at en eneste Draabe af hans kostbare Blod[2]) havde været nok til Verdens Frelse. Tanken er gaaen over i den kirkelige Poesi. Endnu synger Kirken St. Thomas's skjønne Hymne «Adoro Te»[3]) saa vel som den gamle „Nævervise"[4]).

---

[1]) Una minima passio Christi suffecisset ad redimendum genus humanum ab omnibus peccatis. Summa III. Qu. 46 Art. 5.

[2]) Suffecisset ad redemtionem orbis una pretiosissimi sanguinis gutta, sed data est copia. Serm. 22 in Cant.

[3]) . . . Pie Pelicane, Jesu Domine
Me immundum tuo sangvine,
Cujus una stilla salvum facere
Totum mundum quit ab omni scelere.

[4]) En huer Christen med frydefuld Mod begrunde,
At den allermindste draabe Blod vdrunde,
Aff JEsu Side, med Smerte oc Quijde,
All Synder affvasker, gjør dem Sneehuide,
Oc rene. Cfr. Landstads Psalmebog No. 241.

Hvad specielt Straflidelsen angaar, da maa det for det første erindres, at Christus har lidt den saaledes, som kun han kunde lide den, men ingenlunde saaledes, som Syndere vilde lide den, dersom der overhoved skal blive Tale om at lide til Frelse. Thi hvad der giver Straflidelsen dens ethiske Værd er ikke den objective Lidelse eller Smerte alene. Dertil hører væsentligen det Sind, hvormed der lides. Den syndige Slægt kunde ikke lide til sin Frelse, fordi den ikke kunde lide med det villige, lydige Sind, der giver Lidelsen Værd for Gud. Christus lider derfor tilvisse vor Straf, men ikke saaledes, som vi vilde lide den, om vi ved Lidelse skulde forsøge at udsone vor Brøde. Vi vilde ikke komme til Ende dermed, fordi vi ikke vilde kunne tilegne os hint Sind til at lide saa, som Gud forlanger. Fordi man ikke har været opmerksom paa dette Forhold, paa Lidelsens ethisk subjective Side, men er bleven staaende ved Lidelsen i dens ydre Objectivitet og ganske uformidlet har overført Menneskehedens tænkte, ikke til Frelse førende og derfor evige Lidelse, paa Christus, og paa den anden Side har glemt eller dog forsømt her at anvende den gamle Erkjendelse af al Christi Lidelses superabundante Betydning, dens uendelige Værd, derfor har man unødigen bragt sig selv i Vanskelighed overfor det Spørgsmaal, hvorledes Christus i Tiden kunde lide den evige Straf, og opstillet en udvortes Theori om Straffens Compensation. En mindre Lidelse end den evige Døds har vor Frelser visselig ikke lidt. Det forlanger Satisfactionens Begreb. Men correct kan det ingenlunde siges, at han har lidt præcis den samme Kval, som vi tænke paa

ved dette Udtryk eller ved Helvedesstraffen. Helvedes Kval kan kun lides af de Onde. Et Ord som det, der udtrykker Herrens dybeste Lidelse, „min Gud, min Gud, hvorfor har du forladt mig?“ er utænkeligt i Helvede, den absolute Forhærdelses Sted.

Til en meget forkert Betragtning af Christi Lidelse er man ogsaa kommen ved at betragte Christus umiddelbart som personligt Object for Guds straffende Vrede formedelst en commutatio personarum, hvorved Gud i enhver Betydning kommer til at straffe den Uskyldige i Stedet for den Skyldige, idet han ikke blot lader Straffeondet ramme ham, men overvælder ham personligt med sin straffende Vrede. Man troede at forherlige Guds Naade mod os i samme Grad, som man udtrykte sig sterkt om den Lidelsens Kalk, han rakte sin Søn. Men der kan ikke tænkes noget i sig selv mere Unaturligt eller mindre Skriftmæssigt, end at Gud skulde være virkeligen vred paa sin enbaarne Søn. Idet man til den frie Naades formentlige Forherligelse lader Gud udøse sin Vrede over Sønnen, lader man ham paa en højst uværdig Maade spille en Rolle, som ikke kunde være alvorlig ment. Rent personlig seet har Sønnen aldrig kunnet være Gjenstand for andet end Faderens Velbehag. Han er gaaen ind under det Straffeonde, der vistnok ikke blot er Syndens nødvendige, naturlige Følge, men ogsaa det nødvendige Udslag af Guds Vrede over Slægten, men som dog aldrig kunde blive et Udtryk for, at Faderen nærer personlig Vrede over for sin enbaarne Søn.

Ved en falsk Anvendelse af Analogien med et Gjælds-

forhold var man kommen til den antinomistiske Betragtning, at Gud overhoved ikke længer har nogen Fordring til Slægten, efter at hele Fordringen ved Christi Forsoningsgjerning er fyldestgjort. Han er tilfredsstillet, mener man, paa samme Maade, som en Creditor er tilfredsstillet, naar Gjælden overhoved er betalt. Enhver videre Fordring vilde være en Uretfærdighed. Gud kan ikke kræve, at vi skulde opfylde hans Lov, efter at Christus har opfyldt den for os; Loven er som saadan afskaffet, en Betragtning, der selvfølgelig er egnet til at undergrave al Ethik, kvæle alt ethisk Liv. „En Christen maa vide, at det ikke gjør ham noget, hvadenten han holder eller bryder Loven, enten han gjør, hvad der er forbudt, eller undlader at gjøre, hvad der er paabudt; naar kun Hjertet er rent (?), da er alt dette for ham ingen Synd“ [1]). Thi det kommer, som vi have seet, ifølge denne Betragtning ethisk ikke an paa, hvad der gjøres, men paa, hvem der gjør det [2]). Er det en

[1]) Luther, Opp. lat. Jen. II, 478.

[2]) Luther betegner det som en „fordærvelig Vildfarelse“, at man skjelner „mellem Synd secundum substantiam facti, det er efter Gjerningerne, saaledes som de i sig selv ere, og ikke efterson Personen er, troende eller vantro. En Troende har lige saa stor Synd som en Vantro; dog bliver den den Troende forladt og ikke tilregnet, men den Vantro beholdt og tilregnet. Saaledes er for den Troende det en uskadelig Synd, som for den Vantro er en Dødssynd, ikke saaledes, at der er nogen Forskjel i Hensende til Synden i og for sig selv, eller som om den Troendes Synd er mindre og ringere end den Vantroes, men saaledes, at der er en Forskjel mellem Personerne. Non propter differentiam peccatorum, quod credentis peccatum minus, increduli majus sit, sed personarum. Til Gal. 5, 17, cfr. Jena IV, 143. Hvor lidt Luther har villet anerkjende nogen

Troende, der gjør Gjerningen, da ser Gud ikke Synden deri; den er dækket ved Christi Fortjeneste. Og derpaa kommer alt an. Fra denne Overdrivelse af den objective Fyldestgjørelses Betydning, fra denne høist betænkelige Fordunkling af den objective Grændse mellem Godt og Ondt, er vor nyere Theologi temmelig almindeligt vendt tilbage til den mere ethiske Betragtning, hvorefter Christi Fyldestgjørelse vistnok, naar den tilegnes i Tro, dækker vor Synd saaledes, at den ikke regnes os til Fordømmelse. Men hvad der er ondt, er og bliver i sig selv ondt, af hvem det end begaaes, og det skader i Sandhed enhver. Herligheden i den frie og ufortjente Naade, som ikke gjør med os efter vore Synder, ikke betaler os efter vore Overtrædelser, men forlader Synd og gaar Overtrædelser forbi, er i sig selv stor nok. Vi behøve ikke til dens Forherligelse at rokke ved de hellige Grændsestene mellem Godt og Ondt. Og vi have ikke Lov dertil. Som det Onde er ondt i sig selv og skader enhver, saa er det Gode godt i sig selv og gavner enhver. Dette er Sætninger, som have Samvittighedens, Aabenbaringens og Kirkens Vidnesbyrd for sig. Vort ethiske Liv har Betydning for Frelsens Forarbejdelse i vor Personlighed; og dertil behøves baade Lovens Tugt og Lovens Retledning. „Vorder

objectiv Grændse mellem Godt og Ondt viser sig paa mangfoldige Steder Jeg anfører endnu kun det merkelige Sted, hvor han mener at kunne forsvare den dobbelte Sats: Paa den ene Side: „Hor (adulterium) er ikke Synd," paa den anden Side: „Den bedst udførte gode Gjerning er en Synd." Det er det subjective Forhold til Sagen, nemlig i Tro eller Vantro, som er det Afgjørende. Jen. II, 309.

hellige" — dette er en uefterqivelig Fordring af Guds Lov. Den Søn, som vilde trøste sig ved Adgangen til at faa Tilgivelse paa den Maade, at han satte alt i Tilgivelsen, ansaa Lydigheden for værdiløs og Ulydighed for uskadelig — vilde ikke være nogen brav Søn.

Er „Gjælden betalt" i den Forstand, hvori den antinomistiske Retning mener det, nemlig saaledes, at Gud i Kraft af Christi Straflidelse har renonceret paa enhver Udøvelse af Straf over for de Troende, ikke blot den evige, men ogsaa den timelige, — hvilket meget ofte udtales i vor ældre Theologi — da bliver de Christnes timelige Lidelser ganske ubegribelige og friste til at tvivle om Retfærdigheden i Guds Forsyns Styrelse. Korset bliver atter en lige saa tung Gaade, som det var for Hjob. Man søger at trøste de Lidende med den Betragtning, at Lidelserne ere nødvendige til vor Prøvelse, Lutring o. s. v. Dette er vistnok i sig selv rigtigt og indeholder en kraftig Trøst, naar man gaar ud fra, at Forsoningen ikke er bestemt til at ophæve enhver Straf, at Syndsforladelsen meget vel kan bestaa sammen med timelige Straffe, for hvilke vi ikke kunne eller skulle spares. Men hin Tale om Lutring og Prøvelse bliver rodløse oratoriske Blomster i det opbyggelige Foredrag, naar Forudsætningen er, at Gud i Kraft af Forsoningen har opgivet enhver Fordring paa Straf. Thi da synes det, som om han til vor Prøvelse og Lutring benytter Midler, hvorpaa han har givet Afkald, idet han i Kraft af Christi lidende Fyldestgjørelse igrunden har opgivet sin Ret til at benytte dem. Han kommer da til at handle som en

Fader, der vilde tiltale sin Søn saaledes en Lørdag Eftermiddag: „Min kjære Gut; i den forløbne Uge har jeg vistnok ikke fundet noget at udsætte paa dig; jeg har ikke kunnet se nogen Overtrædelse, for hvis Skyld du fortjener Straf. Men til din Prøvelse og Lutring er det dog gavnligt, at Ugen ikke gaar hen, uden at du faar en grundig Revselse". Derefter faar da Gutten sit Lørdagsopgjør for Ugen i en grundig Afstraffelse. Gutten vilde med Rette kunne beklage sig. Han vil nemlig være synderligt tilgjængelig for den Trøst, at hvad der vederfares ham ikke er „Straf", men kun „en kjærlig Faders Tugt". Af omtrent samme Værdi ere andre Trøstegrunde, som man i sin Forlegenhed har grebet til, f. Ex. at Gud lader Lidelser komme over os for at faa „Lejlighed" til at „styrke os i Lidelsen" og befri os fra den; eller at han lader os plages her, for at Herligheden hisset maa smage desto bedre[1]). Med saadan Usans er der sikkert i

[1]) Spener spørger i sin „Forklaring", „hvorfor Gud tillader, at vi endnu maa drages med saa mange Onder her i Verden?" Derpaa svares, at „Gud har mange hellige og for os gavnlige Aarsager til at tillade saadant", f. Ex.: „At Gud maa have Lejlighed til at vise sin Godhed og Almagt mod os, da han styrker os i Lidelser, opholder os og river os ud deraf," samt „at naar Lidelsen her har været mangfoldig, Herligheden hisset ogsaa maa blive saa meget større." (Sp. 933). Pietismen var vistnok en Reaction mod en Nedvurdering af Forsoningen, som ikke var ethisk. Men denne Reaction var dog hverken stærk eller klar nok til at fornye det ethiske Grundlag, og Enden blev, som bekjendt, at Pietismen blev en lidet practisk Livsretning, fordi den paa dualistisk Vis udskilte det Ethisk-Religiøse som et Capitel for sig i Livet i Stedet for at lade det gjennemtrænge det hele Menneskeliv.

Tidernes Løb voldt megen Skade. Skal Tugten opretholdes i Bevidstheden som et ethisk Begreb, da maa den hvile paa et retfærdigt Grundlag, og dette Grundlag er her en Brøde, der udkræver sin Straf. At Straffen for den Bodfærdige gaar over i Optugtelse til Retfærdighed, dette er en Sandhed, men den ophæver ikke Sandheden i den Sætning, at al retfærdig Tugt forudsætter en Brøde, for hvilken der straffes. Al Tugt er Straf. Men ikke enhver Straf bliver til Tugt. „Enhver Lidelse er Straf." Denne Almensats er udtalt af Philippi[1]), uagtet han i saa høj en Grad som meget faa i Nutiden repræsenterer det ældre protestantiske Standpunkt. Men Udtalelsen er netop derfor betegnende. Den viser, hvor indforlivet i Nutidsbevidstheden denne Betragtning er, efter at den ethiske Reaction mod den oprindelige Antinomismus er gjennemgaaet. — Consequent nok raisonnere vor Tids Mirakelsværmere ud fra hint Forsoningsbegreb, der ophæver Distinctionen mellem timelig og evig Straf. Tankegangen er denne: Det er unaturligt, at en Christen lider. Thi al vor Lidelse har Christus taget paa sig. En Christen skulde derfor navnlig aldrig være syg. Og er han syg, da kan man stille den Fordring til ham, at han skal tro paa sin Helbredelse ogsaa da, naar den kun kan ske ved et Under. Mislykkes Undergjørerens Helbredelsesforanstaltninger, saa har den Syge ikke hans Afmagt, men kun sin egen Vantro at takke for det daarlige

[1]) Glaubenslehre IV, 2, 31.

Resultat. Naar denne Betragtning ikke tillige anvendes paa den legemlige Død, da beror dette paa Inconsequens.

Fra hint falske Satisfactionsbegreb, som fører til Underkjendelse af den timelige Straf baade i dens Retmæssighed og i dens ethiske Værd, og som har voldt saa megen Forvirring, affat saa mange bitre Frugter i antinomistisk Retning, svækket det christelige Liv, især Livet under Korset, er man i vor Kirkeafdelings positivt troende Kredse i den nyere Tid vendt tilbage til Fortidens enklere, klarere og sundere Betragtningsmaade. Det er bleven følt, at denne har Samvittighedens Vidnesbyrd for sig lige saa vel som Aabenbaringens. Den timelige Straf er ifølge den gamle christelige Opfatning en „Selebod" for Synden, som maa lides, og som ikke i nogen Maade kommer i Conflict med den Sandhed, at den eneste frelsende Selebod, den eneste Lidelse, som redder fra den evige Straf, den evige Død, er vor Herres Jesu Christi Lidelse og Død. Denne Betragtning har vist sin Kraft i de menneskelige Lidelsers Historie. Den har frembragt Korsets Helte, som gjerne toge Korset paa, medens den anden Betragtning er egnet til at fremkalde et Sind, der kun vaander sig under Korsets uforstaaede Byrde. Vistnok kan ogsaa et uforstaaet Kors bæres i Taalmodighed. Men det stiller ganske andre Fordringer til Troens Styrke end det Kors, som er optaget i Forstaaelse af dets Nødvendighed og dybe ethiske Værdi. Det er denne Forstaaelse, som atter har banet sig Vej. Men det bør erindres, at denne ædle Plante ikke er voxet op af Antinomismens Jordbund.

Det maa saaledes fastholdes, hvad der nuomstunder ikke længer lyder som en fremmed Tale iblandt os, at Gud ifølge sit hellige og retfærdige Væsen maa vedblive baade at kræve Lovens Opfyldelse og at straffe dens Overtrædelse. Vi maa selv opfylde Guds Lov. Vi maa selv bøde for vor Brøde. Gjennem Forsoningsgjerningen som en Foranstaltning af Guds frie Naade har han gjort det muligt for os at naa til en relativ Lovopfyldelse, en Vandring efter Guds Vilje i Lovens Aand og Retning. Og han har ved den samme Naadesforanstaltning gjort det muligt for sig selv at tilgive os al Synd.

Men Overgangen fra den Frelsens Mulighed for den Enkelte, som er given med Satisfactionen, til Frelsens subjective, individuelle Virkeliggjørelse, maa være formidlet ved subjective Betingelser, dersom det overhoved skal kunne fastholdes, at Christi Gjerning er en Virksomhed til Gjenoprettelsen af *Livssamfundet* mellem Gud og os. Thi i Livssamfund kan den personlige, levende og hellige Gud ikke staa med Væsener, der kun viljeløst, deterministisk bestemmes af Gud, eller hvis hele Viljeliv vedbliver at være vanhelligt. Christi Fyldestgjørelse som Midleren bestaar ikke deri, at han har indbetalt hele Slægtens Gjældsbeløb til Faderen som Creditor med den Virkning, at han nu factisk ogsaa maa retfærdiggjøre og, som det synes, ifølge deraf tillige saliggjøre alle Slægtens enkelte Individer. Frelsen er vunden for alle Mennesker, ikke saaledes, at alle umiddelbart eje den, saa de blot behøve at vaagne til Bevidsthed om sit Eje — *ingen* „ligger i Helvede med sine Synders Forladelse" — men saaledes,

at alle have Adgang til at modtage den. Erhvervelsen af denne Adgang er skeet for alle uden nogen anden Betingelse end den, som ligger i Guds frie, frelsende Naade, der uden Undtagelse omfatter alle. Men Modtagelsen og Besiddelsen beror paa vor Vilje til at benytte den for alle aabnede Adgang. Dette var allerede Fædrenes klare og lykkelige Erkjendelse[1]). Og den skal ikke gaa tabt for den Kirke, hvem Herren har lovet at være med alle Dage, vejledende den i al Sandhed.

Der turde være Grund til at tro, at Rationalismens Syndflod, som i sin Tid overskyllede vor Kirkeafdeling, og som i vore Dage er ifærd med at vende tilbage, var bleven holdt ude, dersom man ikke havde overspændt Forsoningsbegrebet paa Bekostning af den uafviselige ethiske Fordring, at Gud aldrig kan opgive sit Krav til Slægten, at den opfylder hans Lov, og til den Skyldige, at han selv lider sin timelige Straf, eller dersom den stille Reformation, der nu fuldbyrdes ogsaa indenfor Forsoningslæren, i Tide havde gjenoptaget disse Momenter, som i hele Kirkens Fortid havde været klart og skarpt accentuerede. I Modsætning til hele Fortidens moralske Sans var man kommen over i en Evangelisme, hvorefter

[1]) Ambrosius udtrykker Forholdet smukt og træffende paa denne Maade: Super omnes sol oriri jubetur. Et hic quidem sol (o: sensibilis) quotidie super omnes oritur. Mysticus autem sol ille (semel) omnibus ortus est, omnibus venit, omnibus passus est et omnibus resurrexit. Ideo autem passus est, ut tolleret peccatum mundi. Si quis autem non credit in Christum, generali beneficio ipse se fraudat, ut si quis clausis fenestris radios solis excludat, non ideo sol non ortus est omnibus. In Ps. 118, 64.

Forsoningen fattedes som en Kjendsgjerning, hvorved Gud paa en Maade havde opgivet hele sit Retfærdigheds-forhold til os for fra nu af at forholde sig i lutter Naade. Denne unaturlige og umoralske Betragtning maatte fremkalde en Reaction. Den kom i Rationalismen, men gik tillige langt over de rette Grændser og bortskyllede den hele Forsoningslære. Men den har tillige tvunget vor Kirkes Theologer tilbage paa de forladte Stier.

Idet vi slutte os til den almenkirkelige Sprogbrug, betegne vi Resultatet af Christi ypperstepræstelige Offer, der i og for sig er tilstrækkeligt til Udsoning af Verdens Synd, som en Fortjeneste (meritum), der kan komme enhver Synder tilgode til Frelse. Men det er ogsaa almenkirkelig Erkjendelse, at en fortsat Formidling fra Christi Side, som er Mideren κατ' ἐξοχήν, fornødiges, for at denne frelsende Fortjeneste factisk skal komme hver Enkelt tilgode. Det er denne Trang til fortsat Formidling, vi finde tilfredsstillet i Christi Virksomhed som vor Forbeder hos Faderen, hans ypperstepræstelige Intercession, der er at betragte som det andet Hovedmoment i hans ypperstepræstelige Gjerning. Korsofferet, det blodige Forsoningsoffer, er skeet engang for alle og kan ikke gjentages. Ved Intercessionen bliver derfor ikke Tale om noget Sonende, ikke om at vinde nogen ny eller fortsat Fortjeneste. Efterat Forsoningsofferet én Gang for alle er bragt, kan der overhoved ikke blive Tale om nogen anden Offervirksomhed fra Christi Side end den, som bestaar i, at dette Offer i hele sin Gyldighed gjøres gjældende for Faderen for at anvendes paa de enkelte

Syndere til deres Frelse. Herom er der i det Hele confessionel Enighed. Thi heller ikke det romerske „Messeoffer" skal betragtes som en Gjentagelse eller Fortsættelse af Korsofferet[1]), men som en Virksomhed, hvorved Korsofferet altid paany gjøres gjældende for Faderen paa Jorden ved hans Kirke, ligesom han selv gjennem Intercessionen altid gjør det gjældende for Faderen i Himlen. For saa vidt er den hellige Eucharisti fra én Side seet at betragte som en real Intercession paa Jorden som Correlat til Christi Forbøns, om man saa vil kalde den, verbale Intercession i Himlen. — Grundtanken i Begrebet om Christi Forbøn er sindrigt gjengivet af den traditionelle kirkelige Kunst ved det Træk, at den forklarede Christus fremstilles med sine Saarmerker. Det er, som om Kunsten herved har villet sige os: Han er gaaet til Faderen for at vise ham sine Saar.

Det sikre bibelske Begreb om Christi Forbøn som en Virksomhed til Frelsens subjective Anvendelse paa den Enkelte er et Vidnesbyrd mod den Opfatning af Forsoningen, hvorefter den betragtes i juridist Forstand som et „Opgjør" mellem Gud og Synderen, ifølge hvilket Gud ikke længer har eller kan have nogen Fordring til os, hvorefter med andre Ord Frelsen umiddelbart er vor Ejendom, saa at det, der videre fornødiges, kun er, at vi blive os denne Ejendom bevidste. Var dette saa, da behøvedes der ingen Intercession, ingen videre Formidling af Frelsen, som gaar ud paa, at den kan blive vor Ejendom.

[1]) Herom mere paa sit Sted.

Foranlediget ved Mistydninger af dette Lærepunkt, hvorefter Intercessionens Object enten blot skulde være de Uomvendtes Omvendelse eller blot de Omvendtes Bevarelse, har Scholastiken betegnet denne Christi Virksomhed dels som en intercessio generalis, qua orat Christus patrem pro omnibus hominibus, ut salutaris mortis suæ fructus illis applicetur; dels som en intercessio specialis, qua orat pro renatis et electis, ut in fide et sanctitate conserventur atque crescant. — En anden scholastisk Sats er denne: Non terminabitur illa intercessio consummatione seculi, sed in omnem aeternitatem durabit. Intercessionen er altsaa at betragte som en evig Act af Christus i Overensstemmelse med den Erkjendelse, at hans Midlerstilling overhoved er en evig Bestemmelse ved Guds Søn. Hvilken Indflydelse consummatio seculi eller mundi vil have paa denne Midlerfunctions Form, derom tilkommer det os ikke at udtale nogen bestemt Formening. Naar Scholastiken betegner Intercessionen som realis et propria, da har denne Bestemmelse Værd, for saa vidt som den pointerer dette Moment i Christi ypperstepreſtelige Embede som en virkelig Function i Modsætning til enhver Forflygtigelse af Begrebet i det Ubestemte.

Jesus Christus er fuldkommen skikket til at tilfredsstille vor Trang til fortsat Formidling af vor Frelse, nærmest fordi han er vor Broder. Der er en ejendommelig Trøst for os i dette at vide vor Trang baaren frem for Faderen af ham, som er bleven forsøgt i alle Ting i lige Maade med os, og som af personlig Erfaring

kjender et Menneskehjertes og et Menneskelivs Nød og Plage. Det er denne samme Trang til menneskelig, broderlig Forbøn, som har faaet sit Udtryk i Læren om Helgenernes Forbøn. Vor Kirke forkaster ikke den Tanke, at de Hellige „ogsaa i Himlen bede for Kirken" (Apol. IX. 3. cfr. Schmalc. Art. II. 2, 14), en Lære, som vi forøvrigt først paa et andet Punkt faa Anledning til nærmere at betragte. Her bemerke vi kun: Naar Ovenstedt og andre have taget Anledning af dette „for Kirken" til at nedlægge Indsigelse mod den Tanke, at „de Salige bede specielt for dette eller hint Menneske", da er dette en Vilkaarlighed. Er der ingen Grund til at forkaste den ene af disse Tanker, saa er der lige saa liden Grund til at forkaste den anden. Men den blot menneskelige Forbøn er os ikke nok. Vor Trang bliver først fuldeligen afhjulpen da, naar vor Forbeder personligt staar Gud lige saa nær som os. Vor fuldkomne Forbeder er han, der allerede i sin Person, som Gud og Menneske, staar som Mideleren mellem Gud og os.

2.

Begrebet om Guds Forsoning med Menneskeslægten formidlet ved et Offer slutter sig til Forestillinger, som have en dyb Rod i den almindelige religiøse Bevidsthed. Hvor der er Religiositet, selv i de tarveligste Former og under de snevreste Forestillinger, plejer Offeret paa en eller anden Maade at udgjøre et integrerende Element. Navnlig synes al religios Cultus i det Store

og Hele for en væsentlig Del at bero paa Offer[1]). Man har ikke med Urette betegnet Offeret som „Grundtanken i alle Religioner, Middelpunktet i al Gudsdyrkelse"; det er „Gudsbevidsthedens practiske Side"[2]). I Offerbegrebet møde vi atter en af Menneskehedens religiøse Grundtanker, som hævder sig selv i Uafhængighed af Mythernes og Systemernes locale eller temporære Ensidigheder. Navnlig følger Offertanken med Skyldbevidstheden. Hvor meget Hedenskabet end vægrer sig, viser det sig tilsidst umuligt for den menneskelige Bevidsthed at holde Skylden ganske ude. Og hvor Bevidstheden om den rører sig, følger Offertanken med. Den dualistiske Religiøsitet synes at være en ufrugtbar Jordbund for Offerbegrebet allerede af den Grund, at det ikke skulde synes, som om Mennesket kan naa Gud med sit Offer. Han fører jo sit Liv i utilgjængelig Transcendens. Men dertil kommer en anden Vanskelighed, som navnlig viser sig i den udpræget dualistiske persiske Religiøsitet. „Fra hvilken Del af Skabningen skulde disse Offere tages? Umuligt fra den gode Skabning; denne har Ahura-Mazda ikke blot skabt; men han søger ogsaa at holde den i Live saa længe

[1]) Nägelsbach, Homer. Theol. 198. „Blandt alle Aabenbarelser af den religiøse Følelse ere Ofrene den vigtigste og betydningsfuldeste Ritus. Ogsaa blandt Grækerne dannede de Middelpunktet for det hele Religionsvæsen. Præsteskab, Altre, Templer vare oprindeligt og nærmest til for Offrenes Skyld." Det samme gjælder om Romerne. „I det Hele blev der ofret særdeles meget hos Romerne, vel mer end hos Grækerne, maaske med Undtagelse af Athen." Döllinger, Heidenth. u. Judenth. 202 530.

[2]) Wuttke, Gesch. des Heidenth. I, 128.

som muligt; derfor kan det umuligt være ham velbehageligt, naar man til hans Ære slagter den rene Skabnings Tyr", og paa den anden Side: „At dræbe onde Tyr er vistnok en Ahura-Mazda velbehagelig Handling; men til Offer egne disse urene Tyr sig ikke."[1]) Og dog bryder Offerbegrebet sig Vej ikke blot i den ældste persiske Religion, men ogsaa i den ved Zarathustra reformerede[2]). Det gjør sig gjældende, om end i højst ufuldkomne Former, selv der, hvor Skyldbevidstheden synes omtrent udslukt, i det man pukker paa, at „Mennesket er, hvad det skal være, et regelret Atom i den store Verdenskrystal; Alt er, hvad det skal være; thi det er fornuftigt."[3]) — Den monistiske Religiøsitet synes ogsaa paa sin Maade at mangle Betingelserne for Udviklingen af en Offercultus. Her sættes jo Gud og Verden saaledes identisk, at en Offring til Guddommen skulde synes at blive Et med Guddommens Offring til sig selv. Og dog finde vi en stærkt udviklet Offercultus indenfor det monistiske Hedenskab. Saaledes blandt Inderne, netop i Tiden efter at de ud af den oprindelige ariske Rod havde consolideret sig som en egen Stamme med sin ejendommelige Type og en stærkt udpræget pantheistisk Religiøsitet[4]). — Offerets almenreligiøse Character viser sig ogsaa deri, at vi finde det paa ethvert Trin af religiøs og intellectuel Ud-

[1]) Spiegel, Avesta. II, LXXI.

[2]) „Præstens Hovedopgave er at bringe de himmelske Magter Offer og Pris." Spiegel l. c. LXIII.

[3]) Wuttke l. c. II, 64.

[4]) Tiele, Religionshistorie, oversat Kbh. 1884. S. 130.

vikling, ikke blot paa det tarveligste „animistiske“ eller fetischistiske Standpunkt[1]), men ogsaa i det højt dannede Rom[2]), ligesom det er bekjendt nok, at Sokrates ofrede flittigt. Det daterer sig fra Tider, som ligge forud for al Historie. De første Mennesker ofrede ifølge Gn. 4. Og selv i Menneskeofferets Form har denne Cultus holdt sig lige ned i Tider af høj Cultur[3]).

Den mest elementære, mest indisputable Forestilling om Betydningen af alt, hvad der heder religiøst Offer, har Homer udtalt i disse berømte Vers[4]):

Fremmede! Bed nu først din Bøn til Drotten Poseidon.
Hans er Gildet, ved hvilket I her os traf ved Jer Ankomst.
Men naar Vin du har ofret og bedet en Bøn, som det bør sig,
Fly saa din Ven Pokalen, at ofre han kan af den søde
Vin; thi ogsaa han har en Bøn til de salige Guder,
Skulde jeg tro, hvert Menneskens Barn til Gudernetrænger.

Der staar: πάντες δὲ θεῶν λατέουσ' ἀνθρωποι. Verbet λατέω betyder at aabne Munden efter noget og bruges om den Hungriges heftige Begjæring efter Mad. Det er stærk Trang, der herved udtrykkes; og Offeret betegnes som Udtryk for denne Trang til Gud. Mennesket bringer Gud sit Offer i Lyst som i Nød, fordi det trænger til ham i Lyst og i Nød. Det er Menneskets Afhængighed af Guddommen og Trang til Guddommens

[1]) Tiele, ib. 10 f.
[2]) D. s. 257.
[3]) Plinius beretter, at Menneskeofringer anstilledes offentligt i Romerstaten lige ind i det sidste Aarhundrede før Christus, de bleve forbudte af Senatet Aar 95 Men man satte sig ud derover ved overordentlige Anledninger.
[4]) Odyss. III, 43 ff.

Gunst, som er alt religiøst Offers mest elementære og almene Tanke. — Der gives vistnok et meget lavt ethisk-religiøst Standpunkt, det animistiske, hvor Tanken om den guddommelige Retfærdighed træder saa tilbage, at Guddommens Gunst eller Ugunst snarere tænkes betinget af de udvortes Offere og Gaver end af Sindelagets ethiske Beskaffenhed[1]). Det er et practisk Udslag af samme Sindelag, naar der blandt Grækerne sagdes, at „Guderne vindes ved Gaver ligesom Kongerne", saaledes som Platon beretter os i sin „Stat". Og Lucian udtaler spottende, at man betragter Gudernes Goder som Varer, hvilke man tilkjøber sig mod contant Betaling[2]).

En meget almindelig Forekomst er Tak-Offeret. Men Forestillingen om, at vi skylde Gud Tak for de Goder, vi nyde, beror jo paa den samme Grundopfatning af vort Forhold til Gud i Afhængighed af hans Magt og Gunst.

Sikker nok er ogsaa den mythiske Forestilling, at Guden bespises med Offeret. Somaofferet giver Indra og de andre Guder Næring, Mod, Kraft, ja Udødelighed[3]). Denne Forestilling kunde med Lethed paavises ogsaa i andre Religioner. Men dels maa det merkes, at Forestillingen om Gudens Nydelse af den sanselige Næring ikke er til Hinder for Troen paa ham som Skaberen af den Næring, han nyder, dels, at den menneskelige Offer-

[1]) Tiele, l. c. 11. Schulze, Der Fetischismus. Lpz. 71. S. 124 ff.
[2]) Cfr. Døllinger, l. c. 210 f.
[3]) Dunker, Gesch. des Alterthums II, 449; Wuttke, l. c. II, 344. 349.

handling skal opfattes som Opfyldelsen af en Pligt mod Guden: Mennesket skylder at bringe ham den Næring, han behøver eller dog glædes ved; og Mennesket vinder hans Gunst ved at gjøre sin Skyldighed d: ved at bringe ham Offeret[1]).

Ofrene indeholde saaledes en mer eller mindre klar Forestilling om vor Skyld til at ære, takke og tjene Gud.

Men der er en anden Skyld, som hyppigere skaffer sig Udtryk i Folkenes Offercultus, Synde-Skylden, som skal udsones ved Offeret. Den enkleste Forestilling er vel her den, at man i Følelsen af sin Skyld og for at undgaa en guddommelig Straf paalægger sig selv en Straf eller en Bod for saaledes at gjøre den krænkede Retfærdighed fyldest[2]). Saaledes bliver da Offeret et Sonoffer. Man kan ofre af sin Ejendom. Jægeren bringer da sit Vildt, Fiskeren sin Fisk, Hyrden bringer Hjordens Melk eller Kjød[3]). Den Fromme vælger det, der er ham kjærest af hans Ejendom[4]), eller hvad der er ham kjærest i hans Slægt. Den ældste bibelske Beretning om Offere (Gn. 4) synes at indeholde et Vink om, at den Fromme udvalgte det Bedste af sin Ejendom til Offer, medens

[1]) Man sammenligne Persernes Haomaoffer, som svarer til Indernes Soma.

[2]) Wuttke, I, 140.

[3]) Det Personlige ved Ofringen kommer frem gjennem det Træk, at Offergjenstanden i Almindelighed ikke er den første den bedste Naturting, men Naturtingen saadan som den gjennem Arbejde, Møje, Omhu er erhvervet, gjort til Ejendom eller forædlet. Cfr. Döllinger 203.

[4]) Wuttke, I, 130 f.

den anden tog det Første det Bedste af „Jordens Frugt". Dette Træk gaar igjen i Folkenes Offerpraxis. Sagnet lader Agamemnon ofre sin elskede Datter Iphigeneia til Artemis for at tilfredsstille Gudinden, der var vred paa ham, og skaffe Grækernes Flaade gunstig Vind. Straffen. Boden, bestaar i det mer eller mindre smertelige Tab, som man lider. Man kan ogsaa bringe sin Livsnydelse som Offer gjennem Afholdenhed, Afkøle, eller positivt gjennem Selvpinsel. Begge Arter af Ofring vege hen imod Selv-Ofringen. Det er det personlige Tab af Ejendommen, af den Elskede, af Nydelsen, som giver Offeret Værd. Det er noget af os selv, vi derved hengive. Men den fuldeste Soning for egen Brøde vder Ofringen af ens eget Liv. En Del af denne Selvofring sker ved at give sit legemlige Liv i Døden for sin Brøde. Derfor styrter Hedningen sig i Gudens hellige Flod, kaster sig under Hjulene paa hans hellige Vogn, lader sig levende begrave o. s. v. Men den fuldkomne Selvofring er hermed endnu ikke funden. Den mener Inderen at yde ved at ofre sin Personlighed, sin Individualitet som Enkeltvæsen. Brahmas Dyrker haaber paa Soning i samme Grad, som det lykkes ham at give sin Sjel tilbage til Allivet, i samme Grad som han formaar at negere sit Enkeltliv med dets Fryd og Smerte. Kan han fuldstændigt fornegte sig selv saaledes, at han dør som Enkeltjeg, saa at Personligheden ligesom flyder ud i Brahma, det store Alt, da er Enkelttilværelsens Brøde sonet, da er det højest mulige Maal naaet. Men her viser Consequensen af Systemets Pantheismus sig paa

den Maade, at Mennesket egentlig bøder for Gudens Brøde. Thi Brøden, den phænomenale Tilværelses store Misgreb — dens „Maja" — er just dette, at Brahma har givet sig Tilværelse i Enkeltvæsenerne; og Forsoningen maa ske derved, at disse gaa tilbage i sit Udspring og forsvinde som individuelle Phænomener[1]). — Medens Brahmas Dyrker saaledes søger at ofre sin Tilværelse til det store Alt, gaar Buddhistens Selvofring ud paa at opløses i det store Intet, Nirwana, at ophøre at existere.[2])

Gjenstande for sonende Ofring ere saaledes en Mængde forskjellige Objecter i fjernere eller nærmere Forhold til Selvet, indtil vi komme til dette selv, ligesom ogsaa Skylden, som giver Anledning, er forskjellig i Art og Storhed. Den danner en Scala lige fra Forestillingen om vor Skyld til at udtrykke vor Anerkjendelse af Gudens Magt og indtil Forestillingen om vor Pligt til at annulere selve Tilværelsen som en Brøde eller dog et Misforhold, som det, der ikke skulde være. Indenfor disse Grændser bevæger sig da i større eller mindre Klarhed Bevidstheden om en Synde-Skyld. Den kan ikke holdes tilbage, selv om Systemerne ifølge sin Retning nok saa lidet synes egnede til at give den Plads[3]). Saaledes bliver Offeret et forsonende Synd-Offer[4]). — Et

[1]) Wuttke, II, § 109.

[2]) Cfr. Wassiljew, Der Buddhismus St. Petersb. 1860. I, 101.

[3]) I de indiske Hymner, navnlig til Varuna, er der saaledes Udtryk endog for en dyb Syndserkjendelse.

[4]) Cfr. Döllinger 203. 370. 532. Nägelsbach, Hom. Th. 350 f. Nachhom. Th. 352 f. Dunker, 539.

gjennemgaaende og characteristisk Træk ved Offercultusen er dette, at Guddommen tænkes at kræve Offerets Blod, forsaavidt Offeret et et animalsk levende Væsen. Dette er et saa gjennemgaaende Træk, at det synes at vidne om, at det Ord: „uden Blods Udgydelse sker ikke Forladelse" indeholder noget, der er indskrevet i den faldne Menneskeheds Hjerte. Blodet betragtes nemlig først og fremst som Livets Sede. At ofre Blodet er at ofre Livet. Og det er just med Livet, der skal bødes for Brøde. Men som Livets Sede ansees Blodet tillige som Lidenskabernes Sede, altsaa som det Udgangspunkt, hvorfra Synden skriver sig. Saaledes kommer Offerhandlingen som Blodsudgydelse til at repræsentere den guddommelige jus talionis[1]).

Ved Betragtningen af Hedenskabets Forhold til Syndens Begreb have vi fundet, at det ikke blot kjender Synden som Individets Synd, men at det tillige til en vis Grad kjender Synden som Slægtssynd, Skylden som Slægtsskyld. Saaledes taler f. Ex. baade Platon og Sophokles om en gammel Skyld, som forplanter sig fra Slægt til Slægt, og under hvilken vi maa lide[2]). Dette beror nødvendigvis paa det mer eller mindre klart opfattede Begreb om Slægtens moralske Solidaritet[3]). Paa dette Begreb hviler atter Muligheden af en sacrificiel Substitution: Den Enkelte kan ofre sig eller blive ofret til Fordel for en anden eller for andre,

[1]) Cfr. Döllinger, 203. 370. Tiele, 265 o. a.
[2]) III, 379 f.
[3]) Nägelsbach, Nachh. Th. 354.

en Flerhed, et Samfund. Vi forbigaa her Spørgsmaalet om, hvorvidt eller blandt hvilke Folk Dyreofferet er bleven tillagt substitutiv Betydning og indskrænke os til Menneskeofferet. „Menneskofferet er vistnok en grufuld Modsætning til Kjærlighedens Religion. Men det er ganske forkert at betegne det som en usedelig Fordærvelse af den i Folket forhaandenværende religiøse Bevidsthed, som dens Synken. Menneskofferet er tvertimod, og netop allermest da, naar Gjenstanden er det Dyrebareste, den højeste og sedeligste Aabenbaring af den religiøse Bevidsthed, som endnu ikke har fattet Gudsideen i dens aandelige Sandhed, men kun i dens ufuldkomneste Form. Ikke Hjertets Grusomhed, men Fromhedens Opblussen viser sig her, Ydmygheden over for det Guddommelige, for hvilket det Menneskelige intet gjælder, lægger sig her for Dagen; og den Moder, som med Smerte lægger sit Barn paa Alteret, er frommere og mere sedelig end det Menneske, som kun lever for sine Lyster og ikke er villig til at ofre et eneste Nydelsens Øjeblik for den højere Sandhed. Og ikke er det den sidstnævnte Art Mennesker, som lytte til Christendomsforkyndelsen og lade sig omvende. De christelige Sendebud have fundet modtageligere Hjerter blandt dem, som have bevist sin mangelfulde Ide Troskab og fast Iver. Factisk er det heller ikke de raaeste og grusomste Folk, der fortrinsvis have hævdet Menneskofferet. Aztekerne vare overordentlig ømme og milde . . . og dog har Menneskofringen netop i Mexico naaet sit gyseligste Højdepunkt“[1]). Dette i Almindelighed. Menneskofferet

[1]) Wuttke, I, 136 f.

har, som bekjendt, en overordentlig vid Udbredelse i Hedenskabet.[1])

Alkestis gaar i Døden for at redde sin Mand fra Døden[2]), en „villig Død i Mandens Sted“[3]). Ogsaa blandt Chineserne „forekommer den Tanke, at man kan redde en Syg ved at opofre sit Liv;“[4]) og „efter Druidernes Lære lod Guddommen sig for et Menneskes Liv kun tilfredsstille ved et andet Menneskeliv og foretrak Menneskeoffere for alle andre.“[5]) Men almindeligere er det, at den Enkelte dør for flere efter Principet unum pro multis dabitur caput.[6]) Vi have allerede nævnt Æschylos's Beretning om Iphigeneia, der ofres for sit Folks Krigere. Den samme Tanke gjenfindes hos Euripides[7]). Fra Roms Historie er Udtrykket at „devovere sig“, ofre sit Liv for Samfundets Redning fra Ulykker, vel bekjendt. Menneskeofringer til Statens Bedste vare i Roms ældste Historie meget almindelige og holdt sig, som vi have seet, meget langt ud i Tiden. Især var den frivillige Selvofring højt anseet[8]).

Men i Hedenskabet forekommer ogsaa Forestillingen

---

[1]) Cfr. Döllinger 204. 560. 565. Wuttke, I, 136 f.; II, 351 f.; Nägelsbach, Nh. Th. 355. Tiele 208. 215. 220. 27 f. 81. 259.

[2]) Cfr. Euripides, Alkestis V. 12 ff.

[3]) Ibid. V. 156.

[4]) Tiele, 27 f.

[5]) Döllinger 560 cfr. 565.

[6]) Virgil, Æneid. 5, 815.

[7]) Electr. 1024 cfr. Herodot 2, 119: Menelaos's Skibe reddes i Ægypten fra Ulykke ved Ofring af Drenge.

[8]) Exempler hos Döllinger 204 ff.

om Guddommens Selvofring for den syndende og lidende Menneskehed. Det er jo dette, som udtales i Hermes's bekjendte Ord til den lidende Prometheus:

> Paa saadan Jammer ej du nogen Ende maa
> Dig vente, før der stiller sig en Gud, som vil
> Afløse dig i dine Kvaler, villig til
> At gaa til Hades og til Tartaroses Dyb.[1])

Det ligger i Sagens Væsen, at der maa kunne gives mere adæquate, til Forsoningens Idé mere svarende Forestillinger om Forsonerpersonligheden og Forsoningsofferet end de, der betegne den forsonende Personlighed enten blot som Menneske eller blot som Gud, Offeret altsaa enten som et blot menneskeligt eller som et blot guddommeligt. Indenfor det førchristelige Hedenskab forekommer der virkelig ogsaa Forestillinger om Formidlingen mellem Gud og Menneskeheden, som ere af højere Art, for saa vidt som Tanken her ledes hen paa det Gudmenneskelige. Af disse mellem Personlighed og Personification svævende Skikkelser ville vi nærmest minde om „Eros" skildret af Platon i hans dybe og skjønne Dialog Symposion[2]). Eros skildres her som en mægtig Dæmon, et Mellemvæsen mellem Dødeligt og Udødeligt. Han er Mideleren ifølge sit Væsen og ifølge sin Gjerning. Gud, heder det, meddeler sig ikke umiddelbart til Menneskene. Al Forbindelse mellem Guder og Mennesker sker ved ham, der udfylder Mellemrummet mellem Menneskene og Guddommen. Han virker til at forene

[1]) Æschylos, Prometheus i Lænker V. 1026 ff.
[2]) Symposion Cap. 20 ff.

dem, idet han bringer Guderne Menneskenes Bønner og Offere, og paa den anden Side bringer Menneskene Gudernes Befalinger og Svaret paa deres Bønner og Offere. Overhoved: „For at komme i Besiddelse af dette (ɔ: det højeste) Gode kan den menneskelige Natur ikke lettelig finde en virksommere Medhjælper end Eros. Derfor tror jeg, at enhver Mand burde ære Eros." I sin Midlervirksomhed optræder nu Eros ganske anderledes, end „Mængden" gjerne vil forestille sig et himmelsk Væsen, ikke som den Fineste, Skjønneste, Herligste o. s. v. Nej, han optræder uanselig, fattig, hjemløs. Han „lider Mangel" og har ikke det, hvortil han kan helde sit Hoved. For saa vidt synes der at være et Element af Selvopofrelse, af det Sacrificielle i Eros's Optræden som Midler.[1])

Ogsaa i Philos Logos[2]) kommer Offerbegrebet frem, for saa vidt som Logos, Guds „førstefødte Søn", hans Organ ved Verdens Skabelse og Styrelse, skildres som vor „Ypperstepræst", der „stiller sig mellem Gud og os", „stiller Borgen fra begge Sider" og „bedende frembærer Bønner for de altid faldende Dødelige". Hans Personlighed synes sikker nok. Men det er i det Mindste tvivlsomt, om han skal tænkes anderledes end som Gud[2]).

Den omvendte Bemerkning kunde gjøres om Persernes Mithra[3]). Han er den ypperste af Skabningerne, men Gjenstand for guddommelig Cultus. Hans Stilling er

[1]) Se forøvrigt Forfs. Den ældste kirkelige Apologi S. 34 ff.
[2]) Cfr. anf. St. S. 105 ff.
[3]) Anf. St. 99 ff.

helt igjennem Midlerens, „hvorfor ogsaa Perserne kaldte ham τὸν μεσίτην", siger Plutarch[1]).

Beslægtet med Mithrascultusen er Persernes Haoma-cultus. Haoma[2]) er det samme som Indernes Soma.

[1]) Moralia. Tom. II. 27. (Wyttenbachs Udg.)

[2]) Fra Spiegels grundige Arbejde paa dette Punkt hidsættes følgende Momenter: Den indiske Soma og den persiske Haoma ere identiske, i begge Religioner „Navnet paa en Plante, hvis Saft under visse religiøse Skikke bliver udpresset og drukket; men i begge er den ogsaa en Gud". (Avesta I. 8). Planten er et Middel til at gjøre Menneskene udødelige. Haoma er Gud. Men han er i Besiddelse af Legemlighed, aabenbarer sig legemligt som den Vise, Sterke, Sejerrige og Skjønne. (III, XLI f.) Han tilbedes, og der bringes ham Offer som Gud (ib.). Som Skabning bliver Haoma ofret og nydt som en Drik, der repræsenterer »det Princip, som opholder Livet"; og „ved Opstandelsen er det kun ved den muligt at gjøre Legemerne udødelige". (II, LXXII f.). Af Hymnerne hidsættes: „O Haoma, giv mig af dine Lægemidler, for hvis Skyld du kaldes Lægemidlernes Giver". (II, 79). Her og andetsteds bliver H. altsaa tilbedt. Men i samme Hymne heder det: „Dig, Visdommens store Giver, dannede en kunstforstandig Gud" (ib.). Han aabenbarer sig som Menneske: „I Morgendæmringens Tid kom Haoma til Zarathustra." „Ham spurgte Zarathustra: „Hvem, o Mand, er du? Du, der tykkes mig at være den Skjønneste i den hele legemlige Verden, begavet med et eget Liv, majestætisk og udødelig? Derpaa svarede mig Haoma, den Rene, der er fjern fra Døden: „O Zarathustra, jeg er Haoma, den Rene, der er fjern fra Døden. Forlang mig, du Rene, bered mig til Spise. Pris mig med Lovsange." Derpaa sagde Z.: „Priset være Haoma." (II, 68 f.) I en anden Hymne heder det: „Derfor voxer du paa disse Bjerge, o Haoma, du søde, gyldne." „Priset være Haoma; thi han gjør den Fattiges Aand stor som den Rigestes." „Mange Mænd gjør du meget hellige og beklæder dem med megen Visdom." (II, 80). Her synes begge Sider af Haomaforestillingen at gaa over i hinanden. Ved Ofringen heder det: „Haoma og Parahaoma (d: Planteaften) ønsker

Denne mythiske Foreſtilling har en uſedvanlig Intereſſe. Nærmeſt paa Grund af ſin Ælde og Udbredelſe. Den ſynes nemlig i det Mindſte efter ſit Hovedindhold at pege tilbage til en Urtid, da alle Indogermaner eller Arier (i Ordets videre Betydning), altſaa den Folkeſtamme,

---

jeg nærværende med Pris for at tilfredsſtille den hellige Zarathuſtras, den Renes Fravaſki", ligeſom det ſtrax ovenfor heder: „Til Ahura-Mazdaos Tilfredsſtillelſe." (II, 50). Med Haomas Frembæren ſom Offer (sacrificium) ved Gudstjeneſten er dens ſacramentale Nydelſe forbunden (II, LXXVII). Den hele Handlings Formaal er ikke blot at vinde en Sum af timelige Goder, men ogſaa at ſone for Synder „i Tanker, Ord og Gjerninger, med Vilje eller mod Vilje", for „Forſømmelſe i Pris og Tilbedelſe." (II, 44).

Mellem Haomaofferet og den hellige Nadverd har man fundet en Overensſtemmelſe, ſom har bragt Juſtinus Martyr til at udtale en Formodning om, at „de onde Aander" „ved Mithras Myſterier" (hvorved der „uden Tvivl er at tænke paa Haomaofferet," ſiger Spiegel II, CXXIII) har „efterlignet" de Chriſtnes Alterſacrament. „Ved dem frembæres Brød og et Bæger Vand under nogle tilhørende Ord, naar nogen indvies." (Cfr. Forſs. Overſættelſe af Juſt. Martyrs Apologier S. 140 ſamt Forſs. ældſte kirkl. Apologi S. 289). Ogſaa Tertullian aner en Efterligning paa dette Punkt. Han ſiger om Mithra: «Celebrat et panis oblationem» (De præscript. hæret. c. 40). De ældſte Fædre toge det imidlertid meget let med at ſtatuere Combinationer af dette Slags. Saaledes forklarer Juſtinus hedenſke Beſprængninger med Vand deraf, at de onde Aander have erfaret Propheten Jeſajas Forudforkyndelſe af Daaben (Apol. I, 62 cfr. 61); og han finder ud, at Platon har læſt Moſes og hos ham lært at kjende ſaadant ſom Treenighedslæren og Korſets Tegn! (Apol. I, 60. Ældſte kirkel. Apol. 214 f.). Men ogſaa ſenere Forfattere have undret ſig over forſkjellige liturgiſke Ligheder mellem det daglige Haomaoffer og det daglige Meſſeoffer i den chriſtne Kirke, og de have opſtillet en Hypotheſe om en Indflydelſe af Meſſeofferet paa den Form for Haomaofferets Liturgi, ſom møder os i ſenere Tider.

hvoraf Inder, Perser, Vender, Gother, Græker, Romer, Kelter danne Forgreninger, ikke blot havde samme Sprog, men ogsaa samme Religion[1]). Dersom man ved Arier kun i snevrere Forstand tænker paa den fælles folkelige Stamme for Perser og Inder, bliver den religionshistoriske Interesse ved dette Phænomen ikke væsentlig forringet. Thi ogsaa i dette Tilfælde befinde vi os endnu indenfor det urgamle Udgangspunkt, hvor de religiøse Modsætninger, der staa saa skarpt over for hinanden i den persiske Dualismus og den indiske Monismus, endnu ligge sammen i uadskilt Enhed. Haoma (eller Soma) er en Enhed af Skaber og Skabning, af Aand og Natur, af Gud og Menneske. Som saadan er Haoma det Gud velbehagelige Offer (sacrificium), der bringes ham af Menneskene; og han er den Himmelske, der hengiver sig til Menneskene (sacramentum) for at bespise dem til et evigt Liv.

Hedenskabet viser os saaledes en bestemt Tendens hen imod Begrebet om et Sonoffer for Verdens Synd, og specielt en sonende Midlerpersonlighed, men laborerer herved naturligen under de Vanskeligheder som skrive sig paa den ene Side fra Hedenskabets mangelfulde Erkjendelse af Menneskets Synd og Skyld, paa den anden Side fra

---

Det er imidlertid ikke nødvendigt for vort Øjemed at gaa nærmere ind paa dette Spørgsmaal, da det i hvert Fald synes sikkert nok, at Haomalæren i sine Grundbestanddele peger tilbage til hin Urtid, som ligger forud Ariernes Deling i en indisk og en persisk (eraniſk) Stamme. Spiegel II. Einleit. Cap. 7.

[1]) Tiele l. c. 110.

dets mangelfulde Gudsbegreb, som altid er udsat for at løbe ud i Monismens eller i Dualismens Ensidigheder.

I sin dybere Erkjendelse saavel af Synden, og specielt af Skylden som Slægtens solidariske Fællesskyld, som af Menneskets i dets Anlæg for Gudbilledlighed og af Gud i hans Absoluthed, hvorved den transcendente Gud kan aabenbare sig i Enhed med Menneskenaturen, fordi han i sig repræsenterer al gyldig Tilværelse — ejer Christendommen Betingelserne for at imødekomme Slægtens almenreligiøse Forsoningstrang. De ældste Fædre se Forsoningen først og fremst i Christi gudmenneskelige Person. Saaledes Justin, Irenæus, Tertullian, Origenes o. a. Men Læren om en stedfortrædende Fyldestgjørelse er dog fra første Færd af tilstede, om end i ufuldkomne, mere eller mindre uklare Former. Saaledes er den tilstede hos Clemens Romanus, der kalder Christus „vore Offeres Ypperstepræst“[1]) og skildrer hans Lidelse og Død for vore Synder i nær Tilslutning til Skriftens Sprogbrug[2]). Det samme Vidnesbyrd gjenfindes i Barnabas's Brev[3]), hos Polykarp[4]), i Brevet til

[1]) Ep. I ad Cor. Cap. 36 (Vidnesb. af Kirkef. IV).

[2]) „Denne han bærer vore Synder og lider Smerte for os.“ „Han blev saaret for vore Synders Skyld og led for vore Overtrædelsers Skyld.“ „Han bar manges Synder, og for deres Synders Skyld blev han givet hen.“ Cap. 16.

[3]) Ved sit Kors giver Christus os evigt Liv (Cap. 11). Han har hengivet sit Legeme, forat vi skulle vorde helligede ved Syndsforladelse, besprængte med hans Blod (C. 5). Guds Søn, Levendes og Dødes Dommer, kunde kun lide for vor Skyld, forat vi skulde helbredes ved hans Saar. Han har bragt Offeret for vore Synder (C. 7).

[4]) Brev til Philipenserne: „Jesus Christus gik taalmodig i Døden

Diognet[1]). Justinus Martyr udvikler i sin Dialog med Tryphon, at Christus er kommen for at fri os fra Djævlens, Dæmonernes og Helvedes Magt. Syndstilgivelse har han forhvervet os ved sin Lidelse og Død, sit blodige Offer paa Korset som vor sande Ypperstepræst, idet han udgjød sit Blod som en Løsepenge, hvorved han har kjøbt os for sig selv[2]). Og med sin Død paa Korset har han sejret over vor Død[3]). „Delagtiggjort i vore Lidelser skulde han bringe Helbredelse"[4]).

I end klarere Lys staar Forsoningslæren hos den hellige Irenæus: Menneskets var ikke istand til at frelse sig selv[5]), og Loven kunde kun virke til Erkjendelsen af vor Synd og Skyld.[6]) Kun Guds og Menneskets Søn

---

for vore Synder." (Cap. 1). „Lader os ufladelig holde fast ved vort Haab og ved Pantet paa vor Retfærdighed, som er Jesus Christus, der bar vore Synder paa sit Legeme paa Træet, han, som ikke har gjort Synd . . . men han led alt for os, paa det vi skulle leve i ham." (Cap. 8). „Han døde for os og blev for vor Skyld opvakt af Gud" (C. 9). Vidnesb. af Kirkef. XI.

[1]) Gud „var langmodig og hengav sin egen Søn til en Løsepenge for os, den Hellige for Overtræderne, den Rene for de Urene, den Retfærdige for de Uretfærdige, den Uforgjængelige for de Forgjængelige, den Udødelige for de Dødelige . . . O, et herligt Bytte, en uudgrundelig Foranstaltning, en uforventet Godhed, for at mauges Overtrædelser skulde tildækkes ved én Retfærdig, og Ens Retfærdighed retfærdiggjøre mange Overtrædere." (C. 9). Vidnesb. af Kirkef. XIV.

[2]) Dial. c. Tryph. 134.

[3]) Apol. I, 63. (Vidnesb. af K. F. VII).

[4]) Ib. II. 13. Om Justins Forsoningslære se forøvrigt Forfs. Den ældste kirkel. Apologi. S. 264 f.

[5]) Adv. hæret. III, 20, 3.

[6]) Ib. III, 18, 7.

kunde frelse os. Han har reddet os fra Djævelen og fra Døden og forhvervet os Livet ved en Fortjeneste, som opvejer Stamfaderens Ulydighed[1]). Som Slægtens anden Stamfader[2]) har han ydet Fyldestgjørelse for alle[3]). Denne Fyldestgjørelse har Christus ydet ved sin Lydighed mod Faderens Vilje, som han har vist i hele sit Liv, og som naaede sit Højdepunkt i det blodige Korsoffer: Ved sit Blod har han forløst os. Sin Sjel har han givet for vor Sjel, sit Kjød for vort[4]). Clemens Alexandrinus betegner Christus som Mideleren (μεσίτης) mellem Gud og Menneskene[5]), som Guds store Ypperstepræst[6]), der har hengivet sig selv som Offer og Løsepenge for os alle[7]). Saaledes ogsaa Origenes[8]), som over for Hedningerne paaberaaber sig den almindelig udbredte Fore-

[1]) Ib. V, 16, 3.

[2]) Ibid.

[3]) Quemadmodum enim per inobedientiam unius hominis, qui primus de terra rudis plasmatus est, peccatores facti sunt multi et amiserunt vitam, ita oportuit et per obedientiam unius hominis, qui primus de virgine natus est, justificari multos et percipere salutem. Ib. III, 18, 7. Et propter hoc in novissimis temporibus in amicitiam restituit nos Deus per suam incarnationem, mediator Dei et hominum factus, propitians quidem pro nobis patrem, in qvem peccaveramus et nostram inobedientiam per suam obedientiam consolatus. Ib V, 17, 1

[4]) Cfr. ib. V, 21, 2; III, 18, 6; V, 1, 1; 16, 3.

[5]) Pædag. III, 1. 261.

[6]) Ib. 12, 93.

[7]) Stromat. V, 11. 688. Quis div. salv. 37, 956. „Vidunderlige Hemmelighed! Herren laa under, og Menneskет opstod fra de Døde, og den fra Paradiset Fordrevne faar en endnu højere Lydighedens Pris, Himlen." Cohort. 11, 86.

[8]) Contr. Cels. VII, 17 o. a. Stt.

stilling om et frivilligt Offers sonende og reddende Kraft[1]). Forøvrigt mener Origenes, at Herren i Døden gav sin Sjel ind under Djævelens Vælde, og at denne, martret af Kvaler ved at forgribe sig paa den Uskyldige, maatte give sit Offer tilbage og tabte al Ret til sit Herredømme[2]). — Lignende Forestillinger om Forsoningsofferets Forhold til Djævelen forekomme hos flere Fædre[3]), men berigtiges af andre; saaledes af Gregor af Nazianz, der negter, at Djævelen har nogen Ret til Herredømme over os, og at Guds Søn har givet ham nogen Løsepenge[4]). Denne er kun given Gud, for at vort Skyldbrev kunde vorde sønderrevet og Djævelens uretmæssige Herredømme brudt. Den stedfortrædende Fyldestgjørelse bliver i det Hele meget klart udtalt af denne Kirkefader[5]) saa vel som af Gregor af Nyssa[6]). Athanasius: „Derfor har Logos ved

[1]) Der fortælles i Hedenskabet om „mange, som ofrede sig til Døden for at fri Fædrelandet for Pest, Ufrugtbarhed og anden Ulykke. Thi saa synes det af hemmelighedsfulde Grunde at være ordnet, at en Retfærdigs Død, frivillig overtagen, forjager Dæmonerne, som plager Landene med Pest, Hungersnød, Storme eller anden Ulykke." C. Cels. I, 31.

[2]) In Math. XVI, 8.

[3]) Cfr. Cyrill af Jerus: Djævelen bragte Døden over Herren. „Men han vilde ikke have vovet at gjøre det, dersom han havde kjendt ham . . . Legemet var Dødens Lokkemad, for at Dragen, idet han haabede at opsluge ham, maatte give slip paa den, som han allerede havde slugt." Katech. 12, 15. Vidnesb. af K. F. V. Cfr. Greg. af Nyssa. Orat. catech. C. 23 Ved Bedømmelsen af disse Forestillinger man maa dog ikke glemme deres billedlige Charakter.

[4]) Cfr. Orat. 42.

[5]) Se navnlig hans Homil. 30.

[6]) „Efter ham har Gud, forbindende sig med En, forenet sig med

Hengivelsen af det Legeme, han havde antaget, som et for enhver Plet frit Offer, fjernet Døden for alle, idet han udholdt den for alle. Idet nemlig Guds Logos hengav sit Tempel og sit legemlige Organ for alle som Løsepenge (ἀντίψυχον), har han ved sin Død betalt Skylden."[1]) — Cyrill af Jerusalem gjør navnlig gjældende Betydningen af den Omstændighed, at Herren, uden at staa under Dødens Nødvendighed, har bragt sit Liv som et frivilligt Offer for os.[2]) — Et andet Træk, som characteriserer denne Kirkefaders Betragtning, er Foreſtillingen om Christi Fortjenestes Superabundans[3]). — Ogsaa Hilarius søger Bevis for Christi Offers stedfortrædende

---

den hele Menneskehed, assimileret den hele Slægt, og dette derved, at denne Ene er den ἀπαρχή, i hvem alle potentielt eller principielt ere indbefattede. Menneskeheden er for ham ligesom ét levende Væsen, ἕν ζῷον, hvorfor den guddommelige Kraft, der udgaar fra Hovedet, der tillige er integrerende Lem af dette Menneskehedens store Legeme, forplantede sig til den hele Menneskehed. Og saaledes ere alle døde i denne Ene; og denne Enes Opstandelse og Ophøjelse er alles Opstandelse." Dorner, Entwickelungsgesch. der Lehre v. d. Pers. Chi. I, 958.

[1]) Orat. de incarn. Verbi 9 cfr. c. 21.

[2]) „Ikke tvungen lod han Livet, ikke ved Vold lod han sig bringe til Døden, men frivilligt. Hør, hvad han siger: 'Jeg har Magt til at lade mit Liv og Magt til at tage det igjen'. Frivillig overgiver jeg mig til mine Fiender . . . Han gik altsaa med fri Beslutning til sin Lidelse . . . jublende over sin Krone, frydefuld over Menneskenes Frelse." Kat. 13, 6. Vidnesb. af K. F. V.

[3]) „Ikke saa stor var deres Uretfærdighed, som havde syndet, som hans Retfærdighed, der døde for os. Ikke havde vi syndet saa meget, som han havde øvet Retfærdighed, som hengav sit Liv for os, han, som hengav det, naar han vilde, og tog det igjen, naar han vilde." Ib. 13, 33.

Character i dets fuldkomne Frihed.[1]) Ligeledes gjør han kraftigt gjældende, at Forsonerens Menneskenatur havde universal Gyldighed; i Menneskesønnen har den hele Menneskeslægt et fælles Enhedspunkt.[2])

Augustinus taler meget ofte i sine Skrifter om Christi satisfactoriske Fortjeneste som vor Forsoner. Vistnok, mener han, kunde Gud have frelst os ogsaa paa anden Maade[3]). Men vi kunne ikke tænke os nogen fuldkomnere end den, han har besluttet i sin uudgrundelige Visdom og Kjærlighed: Guds og Menneskets Søns frivillige Hengivelse i Døden som Offer for vore Synder[4]).

Elementerne til den kirkelige Forsoningslære ere saaledes givne i den gamle Kirke. Vi finde dem smukt sammenfattede af Leo den Store[5]).

Middelalderens Hovedindsats i dette Lærepunkt er St. Anselms berømte Satisfactionstheori, som er nedlagt i hans Bog Cur Deus homo, og som er bleven bestemmende for alle senere Tider. Anselm er enig med de Theologer, der forkaste Forestillingen om Christi Offer som en Løsepenge til Djævelen. Det er alene Gud, hvis Skyldnere vi ere blevne ved Synden. Derfor er det ogsaa

---

[1]) De Trinit. X, 11. o. a. Stt.

[2]) In Math. IV, 12.

[3]) De agone Christi. c. 11.

[4]) De Trinit. 13, 18. 19. 23. In Joh. c. 10. Tract. 47, 10 sqq. Enarr. in Ps. 132, 7: Quis est sacerdos nisi unus sacerdos qui intravit in sancta sanctorum? Quis est iste sacerdos, nisi qui fuit et victima et sacerdos nisi ille, quum in mundo non inveniret mundum quod offerret, seipsum obtulit? Cfr. Serm. 152.

[5]) Se navnlig hans Juleprædikener.

alene Gud, som havde Krav paa Satisfaction. Christus har bragt sin og vor himmelske Fader sit Forsoningsoffer.

Derimod er han ikke enig med St. Augustin og senere Theologer i den Mening, at Gud vel ogsaa kunde have valgt et andet Middel til vor Frelse end Satisfactionen. Hans Tankegang er denne: At synde er at forholde Gud, hvad vi skylde ham (Deo non reddere debitum) eller at negte ham den skyldige Ære. Den Skyld, hvori vi derved komme til Gud, kan principielt kun hæves paa en af to Maader: enten derved, at Synderne lide sin fortjente Straf, eller derved, at der ydes Fyldestgjørelse. Det ene af disse Alternativer er nødvendigt, dersom det andet viser sig umuligt. Det første er umuligt, fordi Gud en Gang har fattet den uforanderlige Beslutning at gjøre os salige. Dette kunde ikke ske gjennem vor Straf. Thi vor uendelige Skyld vilde netop kræve en evig Fortabelse. Til vor Frelse er altsaa Satisfaction en Nødvendighed; men en Nødvendighed, som beror, ikke derpaa, at Gud skylder os Frelsen, men derpaa, at naar han engang i fri Naade har besluttet vor Frelse, saa maa han ogsaa ville det nødvendige Middel til at realisere den. Men det syndige Menneske er selv afmægtigt til at yde Gud den ægvivalente Satisfaction. Dette begrunder Anselm dels derved, at alt, hvad Mennesket kan yde, er Skyld, ikke ex debito, medens Satisfactionen maatte ske ex indebitis; dels deraf, at vor Brøde over for Guds uendelige Majestæt medfører en uendelig Skyld, for hvilken Skabningen følgelig ikke kan yde ægvivalent Fyldestgjørelse. Han giver sin Tanke ogsaa den Vending, at det, som ved

Synden er forspildt, det evige Liv, er et uendeligt Gode, for hvilket Mennesket med sin endelige Kraft ikke kan yde Ækvivalent. Satisfactionen maa følgelig ske som en stedfortrædende Fyldestgjørelse, en satisfactio vicaria.

Kun Gudmennesket kunde yde denne ækvivalente Fyldestgjørelse. Menneske maatte Stedfortræderen være, fordi Skyldneren er Menneske; men Gud maatte han tillige være, for at hans personlige Ydelse kunde faa den fornødne uendelige Gyldighed.

Fyldestgjørelsen bestaar ifølge Anselm ikke i Christi Opfyldelse af Loven, hvilken han skylder Gud som Menneske, i alle Fald ikke i Lovopfyldelsen som et Straflidelsen sideordnet Moment[1]). Det er væsentlig Christi Lidelse, som er det Fyldestgjørende.

Christi Straflidelse, som culminerer i hans Død, har virkelig satisfactorisk og stedfortrædende Fortjenstlighed. Thi den sker uden Forpligtelse, ex indebitis. Døden var for ham ingen Nødvendighed, hverken af Svaghed eller som Straf eller som Pligt. Den er valgt med fuld Frihed.

Gud lønner enhver Fortjeneste. Men Christus behøver for sin Person som Guds Søn ingen Løn. Saaledes kommer den os, hvem han repræsenterer, tilgode.

[1]) Si dicimus, quia dabit se ipsum ad obediendum Deo, ut perseveranter servando justitiam subdat se ejus voluntati non erit hoc dare, quod Deus ab illo non exigat ex debito. Cur D. H. II, 11. Thomasius gjør herved den vistnok rigtige Bemerkning: „Dies will jedoch nicht so verstanden sein, als ob die im Leiden sich bewährende Gerechtigkeit kein Moment der Satisfaction wäre; nur als aktiven und als solchen pflichtschuldigen Gehorsam schließt ihn Anselm davon aus." Dogmengesch. II, 100.

Sin Hovedmodstander fik Anselms Lære i Abælard, en Repræsentant for Rationalismen i middelalderlig Form. Abælard var en Modstander af Kirkens Lære om Arvesynden: navnlig negter han den arvelige Skyld[1]). Hermed hænger hans Forkastelse af den kirkelige Forsoningslære naturligt sammen. Paa pelagiansk-rationalistisk Maade lærer han, at hvad vi behøve til vor Oprejsning og Frelse væsentlig er Oplysning og det gode Exempel. Guds Søn er bleven Menneske, har levet og lidt for i Ord og Gjerning at bevidne os Guds umiddelbare Kjærlighed til os og optænde i os den taknemmelige Gjenkjærlighed[2]). For at Gud skulde kunne tilgive os Synden, behøver Guds Søn hverken at blive Menneske eller at lide og dø. Den eneste Forbindelse mellem Syndsforladelsen og Christi Gjerning ser Abælard i Christi Forbøn, som i Forening med den ethisk-religiøse Belærelse i Ord og Exempel udgjør Indholdet af Christi Frelsergjerning.

Da det her ikke gjælder dogmehistorisk Fuldstændighed, men kun at udhæve Udviklingens Hovedpunkter, ville vi ikke dvæle ved alle dens enkelte Repræsentanter, hvor tiltrækkende og opbyggeligt det end i sig selv er at fordybe

[1]) Concilium Senonense (1140 forkaster den Sætning af Abælard, quod non contraximus culpam ex Adam, sed poenam tantum.

[2]) „Christus har lidt saa meget for at vise, hvor højt han elsker Menneskene, for at der i Mennesket maa blive optændt en saa meget større Kjærlighed til ham." Cfr. Hefele, Conciliengesch. V. 472. „Vor Redemption er den ved Christi Lidelser i os virkede højeste Kjærlighed, som ikke blot befrier os fra Syndens Magt, men ogsaa virker i os Guds Børns sande Frihed." Ibid.

sig i, hvad Mænd som Petrus Lombardus, Alexander af Hales og især Middelalderens „seraphiske Lærer" Bonaventura have skrevet om dette Troens Cardinaldogme, men gaa strax over til „Doctor angelicus", d. h. Thomas: Christi Forsoningslidelse er nødvendig necessitate finis[1]) d: under Forudsætning af, at Gud har besluttet dens Formaal, Satisfactionen, som Middel til vor Frelse. Den er det conveniente Middel til at tilfredsstille den guddommelige Retfærdighed[2]), paa samme Tid som den er et Udtryk for den guddommelige Barmhjertighed[3]). Den er overhoved det mest conveniente Middel til vor Frelse: Sanandæ nostræ miseriæ convenientior modus alius non fuit quam per Christi passionem[4]).

Christus har baaret al menneskelig Lidelse secundum genus d: han har baaret Slægtens hele adæquate Straflidelse for Synden[5]), ikke som en Sum af alle optænkelige Lidelser (ikke secundum speciem), hver med sit relative Værd, men som en Lidelse, der i hvert enkelt Moment har uendeligt Værd[6]). Hans Lidelses Dybde maatte svare paa den ene Side til den Synd, for hvilken han

---

[1]) Summa th. III, Qu. 46, Art 1.

[2]) Quia per passionem suam Christus satisfecit pro peccato humani generis. Ibid.

[3]) Quia quum homo per se satisfacere non posset pro peccato totius humanæ naturæ, Deus ei satisfactorem dedit Filium suum. Ibid.

[4]) Ibid. Art. 3.

[5]) Ibid. Art. 5.

[6]) Ibid.

skulde lide[1]), og paa den anden Side til Storheden af den Frelse, han skulde erhverve[2]).

Man faar stundom af dogmehistoriske Fremstillinger det Indtryk, at det først er i senere Tider, at Christi lovopfyldende Satisfaction, satisfactio activa, er sat paa sin Plads i Lærebegrebet. Det bør derfor bemerkes, at dette Moment ikke blot har paaviselige Rødder hos Fædrene[3]), men at det navnlig ogsaa findes hos d. h. Thomas.. Der spørges, om Christus er død af Lydighed: Utrum Christus fuerit ex obedientia mortuus? Dette bekræftes. Conveniebat justificationi humanæ, for at sicut per unius hominis inobedientiam peccatores constituti sunt multi, ita per unius hominis obedientiam justi constituantur multi. Og hint „Fuldbragt!" «Consummatum est», paa Korset opfatter Thomas som Udtryk for, at Christus til vor Frelse har opfyldt den hele Lov: Omnia veteris legis præcepta implevit[4].) Men Thomas ser denne Lovopfyldelse i organisk Enhed med Lidelsen. Momenterne begrunde uadskilleligt den til vor Frelse fornødne Fortjeneste og misbruges ikke, som senere,

---

[1]) Omnia peccata humani generis, pro quibus satisfaciebat puniendo. Ib. Art. 6.

[2]) Tantam quantitatem doloris assumpsit, quæ esset proportionata magnitudini fructus, qui inde sequebatur. Ibid.

[3]) F. Ex. hos Irenæus, Origenes, Cyrill af Alexandrien, Hilarius, Ambrosius, overhoved overalt, hvor Christi Lidelse og Død fremstilles som en frivillig Act i Lydighed mod Faderens Vilje.

[4]) Moralia quidem quæ in præceptis charitatis fundantur, implevit . . . Cæremonialia vero praecepta legis, quæ ad sacrificia et oblationes præcipue ordinantur, im-

til nogen Theori om vor Fritagelse, enten fra al Straf eller fra Lovopfyldelsens Pligt.

Christus har — heder det videre — virket vor Frelse «per modum meriti» d: Han har fortjent den; og specielt: han har fortjent os den. Hans Ydelse er nemlig dels fuldkommen frivillig, ikke noget, han skyldte for sin egen Del, eller hvortil han var tvungen. Dels maa det erindres, at han ikke optræder individuelt, «ut singularis persona», men som Hoved nærmest for Kirken (actu), men i Virkeligheden tillige for den hele Slægt som dens Repræsentant (potentia)[1]).

Christus har virket vor Frelse «per modum satisfactionis» d: Han har tilfredsstillet den guddommelige Retfærdighed, ja mer end tilfredsstillet den. Hans Fyldestgjørelse var ikke blot tilstrækkelig, sufficiens, men overflødig, superabundans[2]). „Større var den lidende Christi Kjærlighed end dens Ondskab, der korsfæstede

plevit Christus sua passione, in quantum omnia antiqua sacrificia figuræ fuerunt illius veri sacrificii, quod Christus obtulit moriendo pro nobis . . . Præcepta vero judicialia legis, quæ præcipue ordinantur ad satisfaciendum injuriam passis, implevit Christus . . . . Ipsa passio et mors, secundum se considerata, naturali voluntati repugnabat; volebat tamen Christus Dei voluntatem circa hoc implere, secundum illud ps. 39, 9: Ut facerem voluntatem tuam Deus meus, volui. Ib. Qu. 47. Art. 2.

[1]) Ib. Qu. 48. Art. 1; cfr. Qu. 49. Art. 1; Qu. 8. Art. 3.

[2]) Christus ex charitate et obedientia patiendo majus aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensæ humani generis: primo quidem propter magnitudinem charitatis; secundo, propter dignitatem vitæ suæ, quam

ham." Hans Ydelse har uendeligt Værd, «dignitatem infinitam».[1])

Christus har virket vor Frelse «per modum sacrificii» o: Han er Sonofferet for al Verdens Synd[2]); og han har virket den «per modum redemptionis» o: Han har løskjøbt os fra Synden's Trældom og fra dens evige Straf[3]). Dermed har han ogsaa frigjort os fra Djævelens Herredømme, men ikke som om Løsepengen var betalt ham[4]).

Med Hensyn til Frugten og Virkningen af Christi Satisfaction maa der skjelnes mellem dens verdensforløsende Kraft, virtus, og dens factiske Virksomhed, efficacia, i det enkelte Menneskeliv. Den sidste formidles objektivt ved de hellige Sacramenter og subjectivt ved Troen, ikke blot den livløse, fides informis, men den levende Tro, fides formata, hvorved vi incorporeres i Christi mystiske Legeme. Derved bliver Virkningen en Virkning i os, (effectus satisfactionis en effectus in nobis). Christi Forsoningsverks Virkekraft taber sig ikke (nil deperit), om nogle ikke ville bruge Midlerne for Virkningens Tilegnelse: si aliqui hoc remedio uti negligunt[5]).

I Modsætning til d. h. Thomas og den thomistiske

pro satisfactione ponebat, quæ erat vita Dei et hominis; tertio, propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti. Ib. Qu. 48. Art. 2.

[1]) Ibid.

[2]) Ib. Art. 3.

[3]) Ib. Art. 4.

[4]) Christus sanguinem suum, qui est pretium nostræ redemptionis, non dicitur obtulisse diabolo, sed Deo. Ib.

[5]) Ib. Qu. 48, 6; 49, 1. 2. 3.

Skole traadte Duns Scotus og Scotismen. Duns Scotus har ligesom flere store Scholastikere nedlagt sit System i en Commentar til Peter Lombarderens Libri sententiarum. Her benegter han ikke blot den menneskelige Skylds Uendelighed[1]), men erklærer ogsaa, at Christi Fortjeneste i og for sig kun har endeligt Værd, fordi den er en Erhvervelse af hans menneskelige Natur[2]). Men Gud accepterer denne Fortjeneste som tilstrækkelig til Forsoning, efterdi det staar til ham at tillægge den det Værd, han selv vil[3]). Denne Opfatning viser tilbage til det scotistiske Gudsbegreb, som vi før have betragtet, hvorefter det Grundsbestemmende i Guds Væsen er den absolute Vilje, der ikke er væsentligt forskjellig fra den absolute Vilkaarlighed[4]). Det er indlysende, at denne scotistiske Acceptationstheori[5]) underkjender Forsoningens objective Selvgyldighed.

Scotismen fortsattes gjennem den senere Middelalder og fik navnlig Tilslutning indenfor den ved Will. Occam fornyede Nominalismus. Occam selv forbigaar Forsoningen i sin Commentar til Peter Lombardus[6])

---

[1]) Peccatum a se formaliter est actus finitus.

[2]) Meritum Christi fuit quoddam finitum bonum, quum fuerit ejus secundum humanam naturam.

[3]) Tantum valuit Christi meritum, quantum voluit et potuit ipsum Trinitas acceptare.

[4]) Cfr. II, 84.

[5]) Satisfactio secundum acceptationem gratuitam.

[6]) En nominalistisk Theolog i det sextende Aarhundrede (Michael de Placois) fremstiller den saaledes: Mortem Christi non explevisse justitiam, sed solum explevisse ex magna condignitate. Quod ad justitiæ æqvalitatem attinet, tantum

Hvor omfattende Afvigelsen fra den kirkelige Bevidsthed paa dette Punkt har været, hvor dybt hin Tids meget omtalte Mørke, er det ikke vor Sag her at undersøge. Men det bør bemerkes, at man for at faa et sandt Indtryk af den Aand, der herskede ved Udgangen af Middelalderen, ikke blot maa holde sig til Betragtningen af Skolerne og de Lærdes Systemer. Man bør ogsaa tage i Betragtning, hvilken Stilling Christi Forsoningsgjerning og dens Frugt indtog i den practisk opbyggelige Forkyndelse for det store Kirkefolk. Og her er det meget langt fra, at der er bare Mørke. Vi finde stærkt evangelisk Lys, ikke blot hos saadanne, som med eller uden Grund ansaaes for at nære sværmerske og ukirkelige Sympathier, men lige saa fuldt hos Kirkens betroede Mænd[1]).

Reformationen har i det Hele taget temmelig umiddelbart kunnet overtage Fortidens Arv med Hensyn til Læren om Christi Forsoning. Naar Luther erklærer den stedfortrædende Satisfaction, ikke blot for det mest convenient Middel til vor Frelse, men som det absolut fornødne, da er dette hverken i Strid med nogen tidligere kirkelig Lærebestemmelse eller med Satisfactionslærens mest fremragende Talsmand, den hellige Anselm, men kun med en vis, udbredt Skolemening. — Ejendommelig er

---

valorem habere oportuisse opera puri hominis, quantum habuerunt opera Christi, quia per se neutra sufficiebant: ex acceptatione vero et ordinatione divina potuisse æque sufficere utraque, quamquam hæc convenientius sint accepta.

[1]) Se herom Forf.s Die Gnadenlehre und die stille Reformation. Chra. 1894. S. 10 ff.

Luthers Gjenoptagelse af den gamle, af Kirkelærerne i Almindelighed forladte Foreſtilling om Chriſti Forhold til Djævelen: Han har narret ham, bragt ham til at forgribe ſig paa den, han ikke kjendte, paa Guds Søn. Derfor er han dømt af Faderen[1]).

Denne Betragtning har, ſom vi vide, ſine hiſtoriſke Forbilleder. Men dette kan neppe ſiges om den Maade, hvorpaa Luther ſtiller Chriſtus i hans Forſoningsgjerning i Forhold til Loven. Dette er, ſom Thomaſius bemerker, noget „ganſke Nyt og for Luther Ejendommeligt“[2]). Loven, Guds hellige Lov, ſtiller han Side om Side med Djævelen, perſonificerer den og betegner den ſom en gruſom Tyran, der ogſaa, ligeſom Djævelen, uretfærdigen har forgrebet ſig paa Herrens Hellige, der frivillig gav ſig under dens Tyranni; men ved denne Uretfærdighed mod ham har Loven forſpildt ſin Ret over ham og over os[3]).

[1]) Werke 33, 107. Han minder om Ichneumon eller Desmerkatten, ſom ifølge Fabelen lader ſig ſluge af Krokodillen, men derefter opæder dens Indvolde. 18, 7. Ogſaa vi kunne narre Djævelen, mener Luther. Han har ſelv ofte gjort det „mit ſpitzigen Worten und lächerlichen Possen“; det drøjeſte Exempel paa ſlige „Possen“ beretter han fra Magdeburg, 59, 342 ff.

[2]) Dogmatik III, 1. S. 306.

[3]) Det merkeligſte Exempel i denne Henſeende er maaſke Luthers Sermon over Pſ. 68, 19. Han anfører Eph. 4, 8: Han opfor til det Høje, tog Fangenſkabet til Fange o. ſ. v. „Hvad er det for et Fangenſkab, ſom tager og holder os fangen?“ Han ſvarer: Det er „Loven, Synden, Døden, Djævelen og Helvede.“ Og hvorledes har han forløſt os fra Lovens Fangenſkab? „Her hører du, at Chriſtus er kroben ind i Fangenſkabet, hvori vi alle ligge indeſluttede og fangne. Hvorledes er det gaaet til? Han var et Menneſke fuld af al Naade, Retfærdig-

Den lutherske Bekjendelse slutter sig ligefrem til den gjældende dogmatiske Tradition om Christi Forsonings-

---

hed, Liv, ja, han var Livet selv; og han har dog givet sig ind under Loven. Da kommt das Gesetz, richt' sich an ihn, will einen Zuspruch zu ihm haben und mit ihm handeln wie mit allen Adamskindern. Christus tier stille dertil, lader Loven (den grusomme Tyran) herske over sig, lader sig uden al Skyld anklage af Loven og fordømme som en forbandet Synder; ja, han bærer det Navn og den Skam, at han selv var en Forbandelse, gaar tilgrunde, dør og bliver begraven. „Nun gewonnen!" skriger Loven. „Men den vidste ikke, at den havde forgrebet sig saa skammeligt, havde fordømt og jammerligen henrettet Guds Søn . . . Fordi den nu har fordømt den, der var uskyldig, hvortil den ingen Ret havde, ja den, der var Lovens Herre og alle Creaturers Skaber, muß es wiederum herhalten, sich gefangen nehmen og lade sig fæste til Korset og fordømme og tabe al sin Kraft" o. s. v. Werke 18, 174 ff. Ligesaa heder det til Gal. 4, 5: „Det er i Sandhed en forunderlig Krig, i hvilken Loven, som er en skabt Ting, strider med sin Skaber og imod al Ret over hele sit Tyranni over Guds Søn, saaledes som den har øvet det over os, Vredens Børn. Fordi altsaa Loven har syndet saa grueligt og ryggesløst mod sin Gud, bliver den ført for Retten og anklaget. Da siger Christus: Lov, du Menneskeslægtens mægtigste og grusomste Konge, hvad har jeg gjort, at du har anklaget, forfærdet og fordømt mig Uskyldige? Da nu Loven, som før havde fordømt og dødet alle Mennesker, intet har, hvormed den kan forsvare eller retfærdiggjøre sig, saa bliver den paa sin Side fordømt og dødet, saa den taber sin Ret, ikke alene til Christus, mod hvem den uretfærdigen har raset, men ogsaa til os, som tro paa ham." Det faar Udseende af, at vor Frelse beror paa en uretfærdig Handling fra Lovens Side mod vor Stedfortræder, hvilket ikke blot er en Leg med crass billedlig Fremstilling, men en falsk Tanke. Der kan vel neppe være Tvivl om, at disse og lignende Udtalelser om Loven har givet Anledning til den Antinomisme, med hvilken Luther siden selv fik at kjæmpe.

gjerning. Conf. Aug. Art. III. Hertil slutter sig Concordieformelen med nærmere Bestemmelser.

Indenfor den gammellutherske Scholastik traadte efterhaanden de to Momenter, det active og det passive, ud fra hinanden, idet man lod sig lede af Tendensen til heri at finde et tvedelt objectivt Grundlag for Retfærdiggjørelsen efter dens positive og negative Side[1]). Begrebet om Christi ene Forsoningsverk var i Fare for at opløses i en uformidlet Tohed. Senere er man vendt tilbage til den gamle, mere organiske Betragtning af Forsoningsverket i dets uopløselige Enhed[2]).. — Saavel i Forsoningslæren som i den deraf afledede Lære om Retfærdiggjørelsen blive de ældre lutherske Scholastikere væsentlig staaende ved Forholdets juridisk-formale Side. Noget anderledes de senere, der vare paavirkede af Pietismen i Retning af Inderlighed. Saaledes navnlig Math. Pfaff[3]).

Forøvrigt er det lutherst theologiske Forsoningsbegreb det almenkirkelige, i alt Væsentligt identisk med det traditionelle, der er gjældende ogsaa i den romersk-katholske Kirke. Man har paastaaet, at Augustanas tredie Artikel er bestemt til „at afvise den katholske Vranglære om Christi

[1]) Hollaz: Meruit Christus obedientia passiva absolutionem a reatu poenæ, activa justitiam coram Deo valentem.

[2]) Se f. Ex. Frank, Syst. d. chr. Warh. II, 168: „Man muss freilich das Verhältniß derselben zu einander nicht so äusserlich mechanisch hinstellen, wie es in der späteren altorthodoxen Theologie geschah . . . Nichts kann verkehrter sein als diese Scheidung.“ Martensen, Dogmatik § 161. Dorner, Glaubenslehre II, 568 f. Thomasius, Dogmatik III, 1. S. 346 f. Luthardt, Compendium 1882. S. 227 o. a.

[3]) Pfaff, Instit. theol. dogm. et moral. 1721. p. 411.

Fortjenestes Indskrænkning til Arvesynden[1]." Men denne Paastand stemmer ikke overens med Sagens Historie og ikke med den romersk-kirkelige Bekjendelse. Ikke med Historien. I August. III heder det, at Christus har lidt og er død som Offer „ikke blot for den arvelige Skyld, men ogsaa for alle Menneskenes gjørlige Synder." Var den sidste Passus rettet mod Rom, da havde vel dets Repræsentanter protesteret, da Artikelen fremkom. Men i Stedet herfor heder det i det i Augsburg fremlagte Modskrift, Confutationen: „In dem dritten Artikel ist nichts, das zu verwerfen sei; denn das ganze Bekenntniß sich vergleicht mit dem Glauben, so man symbolum apostolorum nannte, dergleichen mit der rechten Regel unsres heiligen Glaubens[2]). Paastanden lader sig heller ikke forlige med Tridentinums Taushed. Dette mod Reformationen udtrykkeligt rettede Bekjendelsesskrift havde ikke tiet om en saa vigtig Differens, hvis den havde existeret.

Naar Tridentinum i det Hele ikke opstiller noget særligt Forsoningsbegreb i Modsætning til Reformationen, da kan dette kun forklares deraf, at man ikke paa dette Punkt i den officielle Bekjendelse fandt nogen Differens, i det Mindste ingen af nævneværdig Betydning. — Men

[1]) Thomasius, Dogm. III, 1. S. 325; cfr. Dorner, Glaubenslehre II, 556.

[2]) Vi tilføje: Var den omtalte Passus rettet mod Rom, da maatte det være skeet ved en Misforstaaelse, efterdi Rom vedkjender sig Passusens Indhold. Men Apologien nævner ingen saadan Hensigt. Den noterer kun, at Artikelen i sin Helhed er godkjenot af Rom.

Paastanden om den omtalte Differens lader sig heller ikke forlige med den romerske Bekjendelses udtrykkelige Udtalelser om Forsoningen[1]).

[1]) Betegnende er det allerede, at Tridentinum der, hvor Bekjendelsen ligetil gaar ud paa at betegne Forsoningsverkets Omfang, gjør dette ved at citere: «Hunc proposuit Deus propitiatorem . . . pro peccatis nostris . . sed etiam pro totius mundi». Sess. VI, Cap. 2. Ligesaa heder det uden Indskrænkning om Christus: „Paa Korsets Træ har han fortjent os Retfærdiggjørelse og for os ydet Gud Fader Fyldestgjørelse." VI, Cap. 7. Ganske afgjørende er Catechismus Romanus: „Spørger nogen om Aarsagen, hvorfor Guds Søn har overtaget den bitreste Lidelse, da vil han finde, at den var: præter hæreditariam labem primorum parentum, vitia et peccata, quæ homines a mundi origine usque ad hanc diem admiserunt, ac deinceps usque ad consummationem sæculi admissuri sunt. P. I. Cap. V. Qu. 11. „Dette tilsigtede Guds Søn, vor Frelser, ved sin Lidelse og Død at sone for og udslette alle Tiders Synder og rigeligen og overflødigen at gjøre fyldest for dem hos Faderen.". Ibid. „Herrens Lidelser for os vare en integra atque omnibus numeris perfecta satisfactio». Ibid. Qu. 13, 2. — Som Vidnesbyrd fra den nyeste romersk-katholske Theologies Opfatning af Kirkelæren i dette Stykke hidsættes (Stedet handler om Forsoningen): „Nach kathol. Lehre umfaßt die Intention Christi die gesammte sündige Menschheit, so lange dieselbe auf Erden lebt, so zwar, daß weder eine Person schlechtin, noch hinsichtlich bestimmten Sünden, von der Theilnahme an seinem Sühnenverdienste von vornherein ausgeschlossen ist." „So wenig irgend ein Mensch von vornhereien von dem Erlösungsverdienste Christi ausgeschlossen ist, so wenig giebt es eine persönliche Sünde so groß und so schwer, daß dieselbe nicht kraft jenes Verdienstes nachgelassen werden könnte und sollte, wofern dieselbe vor dem Tode bereut wird. De fide." Scheeben, Dogm. III, 356. 363. „Die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung und dem Verdienste des Erlösers ist allgemeine Kirchenlehre, obwohl eine ausdrückliche Lehrentscheidung der Kirche darüber nicht vorliegt. Die Kirche sah sich zu einer solchen nicht veranlaßt, weil keine

Den reformerte Kirke slutter sig i sin Terminologi til den almenkirkelige Forsoningslære[1]). Men Læren om den absolute Prædestination maatte nødvendigen komme til at udøve en forstyrrende Indflydelse paa Opfatningen navnlig af Forsoningsverkets universale Betydning og saaledes føre bort fra den traditionelt kirkelige Erkjendelse af dette fundamentale Dogme. Dette viser sig da ogsaa i den reformerte Theologi. Har Gud fra Evighed af fattet en kun partiel Frelsesraadslutning, vil han fra Evighed af ubetinget kun nogles, men ingenlunde alles Frelse, da synes heraf at maatte følge, at Christi Forsoningsverk i Tiden kun kan faa partiel Gyldighed, ikke

---

Häresie auftrat, welche diese Lehre ausdrücklich läugnete." Wetzer u. Welte, Kirchenlex. Art. Erlösung. Hvad Bekjendelsen og Theologien lærer om dette Punkt foredrages ogsaa i den kirkeligt autoriserede Børnelærdom. Her heder det: „For hvilke Synder har Christus gjort Fyldest?" Svar: „For hele Verdens Synder, 1 Joh. 2, 2, for Arvesynden og alle andre Menneskenes Synder." J. Deharbe, Lærebog. Kbh. 1873, 103. Den omhandlede Misforstaaelse af det confessionelle Forhold paa dette Punkt skriver sig formodentlig fra den Omstændighed, at Romerkirken lærer, at vi i en vis Forstand og til en vis Grad i Tiden maa bøde med Straffe for personlige Synder og overhoved ikke mene os fritagen fra enhver timelig Straf, om end den evige er borttagen for os. Trid. Ses. VI, Can. 30; Ses. XIV de poenit. Ved Bedømmelsen af denne Lære, som vi her forøvrigt ikke kunne dvæle ved, maa det imidlertid ikke glemmes, at enhver menneskelig „Satisfaction" tænkes at hvile paa Christi Satisfaction, saa at hele dens Værd og Betydning er betinget af denne.

[1]) Se f. Ex. Conf. Helvet. prior. 12. Catech. Genev. I (Niemeyer S. 129 f. 131 f.); Cons. Tigur. II; Conf. Gallic. Art. XVI ff.; Conf. Scot. 9; Conf. Belg. Art. XXI, Catech. Palat. II. o. s. v.

blot i sin factiske Virkning, men ifølge selve sit Anlæg eller sin Tendens[1]).

Vor lutherske Theologi har i dette Punkt væsentlig kunnet indskrænke sig til at overtage det kirkeligt Overleverede efter dets Indhold. Men Fremstillingen havde fra første Færd af en Del Udvexter, som i det Foregaaende tildels ere paaviste. Den ensidige juridisk-formalistiske Betragtning af Skylden som en Gjæld, Betragtningen af Straffen, som den Uskyldige tænkes at lide ganske paa samme Maade, som kun den Skyldige kan lide den, Forestillingen om, at Christus — intensive — har lidt, hvad der betegnes med den „evige Død" eller Helvedes Kval, om Christus som personlig Gjenstand for Faderens Vrede, en vis Tendens til at fatte Fyldestgjørelsen i dens dobbelte Form saaledes, at Gud efter Forsoningen kunde synes hverken at have nogen Strafferet over os eller Ret til at kræve et Liv i Lovopfyldelse — alt sammen Forestillinger, som holde paa at forsvinde fra vor Kirkes nyere Dogmatik, idet man vender tilbage til ældre og enklere Fore-

[1]) „Die traditionelle Lehrform kann namentlich im reformirten System nur mit großer Vorbehalt aufgestellt werden." „Ist Christi mittlerische Leistung durchaus executio decreti æterni... so kann sie weder der Abzweckung noch der Wirkung nach über den Umfang des im ewigen Rathschluß beschlossenen Heiles hinausgreifen. Sofern man sich den Heilsbeschluß particular vorstellt, nur die Einen umfassend, muß auch Christi Leistung und Erlöserwerk . . . nur auf die Erwählten sowohl abzwecken als wirken und Christus nur für diese gestorben sein." Schweizer, Die Glaubenslehre der evang. reformirt. Kirche. Zürich 1847 II, S. 372 f Se ogsaa S. 374 f. 376. hvor Satisfactionen betegnes som „nicht meritoria", S. 378. 380. 387 o. f. v.

stillinger og paa samme Tid søger at gjennemtrænge dem med fornyet speculativt Lys — alt dette fremkaldte meget snart en ethisk Reaction, men tillige en Opposition, som gik over alle Grændser, idet man med Misligheberne forkastede Sagen selv. — Vi tænke herved nærmest paa Socinianismen. Socin mener, at en Syndstilgivelse, som grunder sig paa Satisfaction, er en Selvmodsigelse[1]). Og en Overførelse saavel af Skyld som af Fortjeneste ansees for umulig[2]). Med det Personligt-Ethiske forholder det sig nemlig anderledes end med Gjæld[3]) Den Uskyldige kan ikke lide den for den Skyldige adæquate Straf; og Lydigheden er enhver forpligtet til at yde for sit eget Vedkommende[4]). Christus har ikke lidt den evige Død, da han jo er opstanden, siger Socin[5]), og Arminianeren Limborch tilføjer, at han ikke kan have lidt den: non enim sub iræ divinæ pondere desperavit. Men om Christus havde tilfredsstillet alle Guds Fordringer til os i vort Sted, da vilde det være uretfærdigt, som naar en Creditor forlangte dobbelt Betaling, om Gud straffede os for vore Synder eller krævede vor Lydighed[6]). Man for-

[1]) Remittere peccata et sibi pro ipsis satisfieri plane contraria sunt. Prælectiones theologicæ C. 16.

[2]) I det Ethiske kommer det overalt netop an paa proprium factum. Ib. c. 18

[3]) Christianæ religionis brevis institut. p. 661.

[4]) Prælect. theol. c. 18.

[5]) Ibid.

[6]) Si Christus plenissime morte sua pro omnibus delictis nostris, sive præteritis sive futuris, divinæ justitiæ satisfecit, non modo alia præterea satisfactione, sed nulla etiam vitæ sanctitate opus esset De Christo salvatore. IV, 3. Rackauer-

nemmer i denne moralske Reaction det relativt Berettigede over for de paapegede Overspændelser og Misvisninger i den oprindelige Reformation, der saaledes ikke kan fritages for væsentlig Skyld i Udskejelserne. Hovedvegten ved Christi Gjerning ligger ifølge Socin ikke paa hans ypperstepreſtelige, men paa hans prophetiske og kongelige Virksomhed; og Christi Død tillægger han med sin Forgjænger Abælard den Betydning at aabenbare os Guds umiddelbare Kjærlighed[1]). Til Frelse fører Selvforbedringen, hvortil Christus bidrager ved Lære og Exempel.

Vi have oftere havt Anledning til at overbevise os om Socinianismens dualistiske Character. Saaledes i Læren om Christi Person. Ogsaa i Læren om Christi Gjerning gjør dens dualistiske Grundsyn sig gjældende. Og det paa to Maader. For det første: I sin for ethvert mystisk Element fremmede, prosaisk indskrænkede Forstandighed forkaster den saavel Forestillingen om Christi Indforlivelse i Menneskeheden, insitio in genus humanum, som Basis for Satisfactionen og dens objective Gyldighed som ogsaa Forestillingen om vor Indforlivelse i ham, insitio in Christum, som Betingelsen for dens subjective Application paa os. Ogsaa her finder den kun uforenelige Modsætninger, opposita juxta se posita. Og dernæst for det andet: Den tillægger Mennesket, det faldne Men-

katechismen betegner derfor Satisfactionslæren som admodum perniciosa . . . quod hominibus fenestram ad peccati licentiam aperiat.

[1]) Mors ejus manifeste nos certos reddit de ingenti et admirabili patris erga nos amore. De off Christi. th. 36.

neske, atter paa dualistisk Vis, en saadan Selvgyldighed og Capacitet over for Gud, at det væsentligen kan frelse sig selv. Vi ville nu nærmest forfølge de Retninger og Systemer, som characterisere sig ved det samme dualistiske Grundsyn.

Hugo Grotius[1]) vil i Satisfactionslæren ikke have Gud betragtet som Creditor, men som Regent. Som saadan har han Ret til at eftergive de Skyldige Straffen. Men Regenten tager ikke blot Hensyn til sin personlige Ret, men ogsaa til Samfundets Vel. Og for Samfundet er det altid farligt at lade Forbrydelser ustraffede. Men paa den anden Side vilde Straffens Fuldbyrdelse være det samme som Slægtens Fortabelse. I sin Regentvisdom har Gud valgt Middelvejen mellem Straffens Fuldbyrdelse og dens umiddelbare Eftergivelse. Da det ikke kommer an paa, at Straffen lides af den Skyldige, men kun at den lides, og da det heller ikke kommer an paa, at den til Brøden præcis svarende Straf (idem) lides, men kun at der lides en qvantitativt passende Straf (tantundem), saa kan Gud eftergive os Straffen efter at have statueret et Exempel paa sit Had til Synden paa Christus. Ved dette Exempel skal Faren for Samfundet ved Straffens Eftergivelse være fjernet. Da det ifølge Grotius ikke saa meget kommer an paa Straffen selv i dens Objectivitet, da det er dens Godkjendelse, dens Acceptation hos Gud, der giver den Gyldighed som fornøden Forudsætning, for at Gud skal kunne tilgive, har man betegnet hans Lære

[1]) Defensio fidei catholicæ de satisfactione Christi.

ved Udtrykket Acceptilation. — En egentlig Satisfaction af den guddommelige Retfærdighed sker altsaa heller ikke ifølge denne Lære. Som hos Socin saaledes faar ogsaa hos Grotius Christi Død sin væsentlige Betydning gjennem det moralske Indtryk, den gjør paa os. Denne Acceptilationstheori efter Duns Scotus's Forbillede blev Arminianernes Lære.

En Reaction i ethisk Retning, som fik langt større Betydning end Arminianisme og Socinianisme, fordi den klart og decideret opretholder sit Fundament i den objective Frelse eller Forsoningen, var Pietismen. Den har saa meget større Interesse for os, som Pontoppidans Forklaring er den Kanal, hvorigjennem den spenerske Pietisme temmelig directe er ledet ind som en overordentlig betydningsfuld Factor i vort Kirkeliv. Denne Bog er jo nemlig som bekjendt væsentlig at betragte som et Udrag af P. Jac. Spener's „Forklaring over den christelige Lære." Forsoningen betegnes her som en objectiv Forløsning „for alle Mennesker tilsammen, saa mange som virkelig vare fortabte i Adam" (Spørgsm. 615), for hele „det arme, fordømte og fortabte menneskelige Kjøn" (Sp. 613). „Hans Offer var saa fuldkomment, at det kunde borttage alle Synder." (Sp. 580).

Men et andet end Verdens almindelige Forsoning er den Verdens almindelige Retfærdiggjørelse, hvorom der var Tale under den oprindelige Evangelismes Overspændelse af den objective Frelses eller Forsoningens Betydning. Den synds forladende Naade tilhører ikke uden videre al Verden; men „Gud tilbyder alle Men-

nesker denne Velgjerning." (Sp. 768). I Ængstelsen for, at noget subjectivt Moment skulde fordunkle den objective Frelses Værd havde Luther, maa man vel sige, underkjendt Betydningen af en hjertelig Anger som Betingelse for at faa Del i Forsoningens frelsende Gode; han var saa bange for, at den skulde blive fattet som noget Fortjenstligt, at det stundom næsten ser ud, som om Meningen var, at et Menneske i Kraft af Christi Forsoning kan frelses uden Anger[1]). For Spener er det en Grundsætning, at „alene de Bodfærdige modtage" Frelsen, „eftersom Gud altid sætter Omvendelse som Betingelse for Syndernes Forladelse." (Ibid.) Luther var saa bange for, at man ogsaa ved Troen skulde forstaa noget subjectivt Fortjenstligt, at da man i Regensburg 1541 var bleven enig med de romerske Theologer om den Læreform, „at det syndige Menneske bliver retfærdiggjort ved den levende og virksomme Tro," saa erklærede Luther dette for noget „elendigt sammenflikket Makverk."[2]) Spener gjenoptager Begrebet om den „levende Tro" og lægger megen Vegt derpaa. Vi frelses, lærer han, ved „den sande, levende Tro", som „renser Hjertet, saavel ved Syndernes Forladelse og Tilegnelse af Jesu Christi Retfærdighed, som og ved at udrydde alle onde Forsætter i Menneskets, saa at Synden ikke mere herster" . . . „som tragter efter at være Gud lydig og . . . gjøre hans Vilje

[1]) Se navnlig hans Skrift om Nøglerne. Walch. XIX, 1121 ff. samt Opp. lat. Jena; 302.

[2]) Cfr. Ls. Forkastelse af Begrebet fides formata til Gal. 2, 20 o. a. Stt.

efter begge Lovens Tavler." (Sp. 434). Det laa vistnok ikke i Luthers Hensigt at fornegte Troens Liv. Men paa Grund af den Maade, hvorpaa han vurderede den objective Forsonings Betydning, laa det ikke for ham at udtrykke sig paa denne Maade; og i hvert Fald bliver det betydningsfuldt, at Begrebet om den „levende" Tro som Betingelse for vor Frelse efterhaanden gjenoptoges. Dette Begreb er Udtryk for en Fornyelse af Bevidstheden om det Ethiskes Selvgyldighed. Luther havde udslettet Forskjellen mellem den jødiske Lov om Ceremonierne og det borgerlige Liv paa den ene Side og Moralloven paa den anden Side og erklæret al Lov ophævet ved Christi Forsoning. Spener gjenoptager Distinctionen og erklærer: „Fra den Pligt og Skyldighed at leve helligen efter Loven har vor Frelser aldeles ikke forløst os ... Evangeliet ophæver ikke Loven." (Sp. 31). Loven „maa holdes" Sp. 33). Den Troende behøver Loven for at „hjende Synden og Guds Vrede over Synden" og som „en Regel for de gode Gjerninger" (Sp. 347).[1]) — Luther havde udslettet den gamle kirkelige Distinction mellem „til-

[1]) De ti Bud „overbevise Samvittigheden om vore Synder, straffe os og bringe os til at søge Guds Brede derover". (Sp. 348). Ogsaa de Gjenfødte „behøve denne Brug af Loven og denne Tugtemester." (Sp. 349). Loven „viser os, hvilke Gjerninger Gud fordrer af os i hele vort Levnet." (Sp. 350). Loven er nødvendig, „fordi Gud ikke vil have, at vi skulle tjene ham efter vort Godtykke ... og antager intet som godt og ham behageligt ... naar det ikke er efter hans Bud." (Sp. 352). Loven viser „de Gjenfødte" ikke alene de gode Gjerninger, men „viser dem ogsaa deres Skyldighed til at gjøre dem." (Sp. 355). Den „kræver indvortes Dyder af os." (Sp. 360).

givelig Synd" (peccatum veniale) og „Dødssynd" (peccatum mortale). Den Almensats, at „alle Gjerninger i Troen bliver lige," gjaldt ogsaa de onde Gjerninger, Synden: „En Troende har lige saa stor Synd som en Vantro . . . For den Troende er det en uskadelig Synd, som for den Vantro er en Dødssynd . . . der er ingen Forskjel i Henseende til Synden i og for sig.[1]) Spener gjenoptager Begrebet om Forskjellen mellem tilgivelig Synd (Skrøbelighedssynd) og Dødssynd (Ondskabssynd), og det er saa langt fra hans Mening, at Synden „ikke skader" en Troende, at han meget mere om Dødssynderne lærer, at de „snart uddrive den Hellig-Aand hos dem, som forhen have havt ham, og styrte Menneskene virkelig i Guds Vrede og Fordømmelse. Derfor kaldes de Dødssynder." (Sp. 384. 385).

Rationalismen har væsentligt samme Forestillinger om Christi Forsoning som Socinianismen. Christi Lidelse og Død er Beviset for den guddommelige Kjærlighed til os, hvorhos Christus i hele sin jordiske Tilværelse har efterladt os det smukkeste Exempel paa Hellighed, Taalmodighed og alle Dyder. Forsonede blive vi med Gud ved at følge dette Exempel. Reactionen gaar ogsaa her i ethisk Retning. Men den undergraver sit eget Standpunkt ved Fornegtelse af al sand Ethiks objective Grundlag i den kirkelige Forsoningslære.

Kant betragter Christi Gjerning ikke som Historie,

[1]) Til Gal. 5, 17 cfr. Jen. IV, 143.

men som Symbol. Christus har ikke baaret vore Synders Straf. Men hans Liv og Lidelse er en symbolsk Fremstilling af, hvad et Menneske oplever ved at blive god. Naar Mennesket nemlig gaar ind i den moralske Kamp for at aflægge det Onde og blive god, da maa det lide. Og naar det gamle (onde) Menneske er bleven til et nyt (godt) Menneske, da maa det nye vedblivende lide mangehaande for det gamle (onde) Menneskes Skyld, ligesom i dettes Sted. Det er dette Forhold, Skriften fremstiller, idet den lader det personificerede gode Princip i Guds Søn som Typus for det nye Menneske lide en stedfortrædende Straf for den syndige Menneskehed[1]).

Ritschls Lære[2]) er en Fuldendelse af det destruerende Arbejde, som var grundlagt af Abælard og fortsat af Socin (hvilke Mænd han ogsaa udtrykkeligt refererer til som Sandhedsvidner) og af Rationalismen.

Forudsætningerne for Ritschls Forsoningslære have vi for gjort Bekjendskab med[3]). Vi have seet, at han negter Arvesynden, kjender Synden væsentlig kun som Uvidenhedssynd, negter Begrebet om en gjengjældende guddommelig Retfærdighed og en guddommelig Vrede over Synden og paastaar, at hele Guds Forhold til os er den umiddelbare Kjærligheds, som ikke vredes og ikke kan vredes. Hvad der udkræver den Indgriben fra Guds Side i vort Forhold til ham, som er skeet ved Christum,

---

[1]) Kant, Die Relig. innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft. Frankf. 1793. S. 99 ff.

[2]) Rechtfertigung u. Versöhnung. Bonn 1883. III.

[3]) III, 146. 192 ff. 407.

refererer sig egentlig til en subjectiv Misforstaaelse fra vor Side, som trænger til at hæves: en Fornemmelse af Skyld og Straf, som har sin Kilde i vor naturlige Ufuldkommenhed, og som forleder os til at betragte Gud med Frygt og Mistillid, som om vi virkelig vare Gjenstand for hans Vrede og gjengjældende Retfærdighed, der i Virkeligheden ikke have nogen Plads i det guddommelige Væsen. Denne Frygt og Mistillid gjælder det at overvinde.

Vi maa fatte Tillid til Guds umiddelbare faderlige Kjærlighed, der just som saadan aldeles ikke udkræver nogen Fyldestgjørelse. At aabenbare os denne guddommelige Kjærlighed var Christi Verk. Gud beviser den umiddelbart ved at sende os ham, som har overbevist os om det Vildfarende i vore ulykkelige Forestillinger om en vred Gud, medens der vanskelig hos Ritschl skal kunne findes noget klart Svar paa det Spørgsmaal, hvorfor Christi Lidelse og Død hørte med til hans Opgave. I den Henseende staar han tilbage endog for Abælard. Det er saaledes ikke egentlig Gud, som forsones med os, men os, som „forsones" med Gud. Dette sker da, naar vi lade hine forstyrrende Tanker om Gud fare, slutte os til den af Christus stiftede „Menighed" og som Lemmer af den tillidsfuldt og pligttro opfylde vor Kaldsgjerning.

Det er denne Lære, der saaledes opgiver det hele objective Fundament for vor Tilværelse som Christne, som for Tiden ikke blot taales, men florerer paa det „lutherske" Tydsklands Kathedre og Prædikestole, stundom dog i en vis formummet Skikkelse bag et Slør af et Slags pietistisk Fromhed, der til en vis Grad skjuler

Systemets crasse Uchristelighed. Der er vel indenfor det Felt, der endnu vil bære Navn af protestantisk Kirke og Theologi, neppe noget Tidens Tegn, som taler tydeligere om indre Selvopløsning end den Ritschlske Theologi og dens Udbredelse.

Som en Overgangsform, men vistnok ingenlunde som den rette kirkelige via media, mellem den dualistisk og den monistisk anlagte Lære om Christi Person have vi betegnet Schleiermachers Christologi[1]). Dette gjælder ogsaa hans Lære om Christi Gjerning og specielt hans Forsoningsgjerning. Den er i sin negative Del umiskjendeligt beslægtet med de Former for protestantisk Opposition mod Kirkelæren, som vi hidtil have betragtet. Thi vistnok taler Schleiermacher med Kirken om en yppersteprestlig Gjerning af Christus som Forsoner og Intercessor og i denne Forbindelse om hans active og passive Lydighed[2]). Men det er neppe uden Føje bemerket af Strauß[3]). at der under disse Former „endnu kun drives en Leg med de kirkelige Udtryk." Thi han vil i Virkeligheden hverken lade nogen stedfortrædende Lovopfyldelse[4]) eller Lidelse[5]) gjælde.

[1]) IV, 232 ff.

[2]) „Das hohepriesterliche Amt Christi schließt in sich seine vollkommene Gesetzerfüllung oder seinen thätigen Gehorsam, seinen versöhnenden Tod oder seinen leidenden Gehorsam und die Vertretung der Gläubigen beim Vater." Glaubenslehre § 104.

[3]) Dogmatik § 71.

[4]) „Wenn man sich irgend genau ausdrücken will, kann man auch nicht sagen, Christus habe den göttlichen Willen an unserer Stelle oder zu unserm Beste erfüllt." Ibid.

[5]) Betydningen af Christi Lidelse betegnes som hans „Mitgefühl

I sin positive Opfatning tenderer Schleiermacher mod Monisme og Mystik[1]). Han lægger den objective Forsoning ganske over paa subjectivt Felt. Den er betinget af, hvad han kalder „Forlosning", der bestaar i „de Troendes Optagelse in die Kräftigkeit seines (Christi) Gottesbewußtseins."[2]). Deraf er Forsoningen en Følge;[3]) og den betegnes saaledes: „Der Erlöser nimmt die Gläubigen auf in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit, und dies ist seine versöhnende Thätigkeit."[4]) „Dens Sandhed lader sig kun eftervise i Erfaringen."[5]) Det er den kirkelige Lære om unio mystica, i Belysning af en pantheiserende Mystik, som her ved Hjælp af en ganske vilkaarlig Terminologi er omsat i „Forlosning" og „Forsoning."

Paa væsentlig samme Maade som Schleiermacher substituerer ogsaa von Hofmann den subjective Forlosning

---

der Sünde." Vil man kalde denne Fyldestgjørelse, saa er den „in keinem Sinne stellvertretend", og vil man kalde den stedfortrædende, saa er den „keineswegs genugthuend." Ibid. S. 142.

[1]) „Lassen wir uns nur gefallen, daß man unsere Auffassung mystisch nenne." Ibid. § 100.

[2]) Ibid. Denne er Christi „That in uns" eller „die zur eigenen That gewordene That des Erlösers." Ib. „Ihr Gegenstand ist die menschliche Natur, deren Gesammtheit das kräftige Gottesbewußtsein eingepflanzt werden soll als neues Lebensprincip." Ib.

[3]) So kann auch nur die versöhnende Thätigkeit sich äußern im Gefolg der erlösenden." „Das versöhnende Moment können wir nur folgen lassen auf das erlösende und aus demselben." Ib. § 101.

[4]) Ibid.

[5]) Ibid.

i den objective Forsonings Sted.[1]) Ogsaa ifølge ham have vi Forsoningen med Gud kun gjennem den principielle Helligelse. Læser man hans egen Betegnelse af sin Læres Forskjel fra den theologisk gjældende, saa kunde man fristes til at tro, at hans Opposition kun gjælder den i flere Henseender utilfredsstillende Form, som den havde antaget indenfor den lutherske orthodoxe Theologi. Han siger[2]): „Mellem den (den kirkelige Lære) og min bliver der den meget væsentlige Forskjel, at Sønnen ikke er Gjenstand for Gud Faders Vrede, ikke engang stedfortrædelsesvis, men Menneskeheden, og at ikke den Straf, som den uforløste Menneskehed for evigt vilde være hjemfalden, er bleven fuldbyrdet paa Sønnen, men at hans Frelserkald var Aarsagen til alle Lidelser, hvilke dette Kald som Følge af hans Indkommen i den adamitiske Menneskehed bragte med sig. Ikke ham har Guds Vrede rammet i vort Sted, saa at Straffen nu er fuldbyrdet og ikke mere behøver at komme i Anvendelse; men de Onder, gjennem hvilke Guds Vrede over den synd ige Menneskehed fuldbyrder sig, har han lidt paa den Maade, som hans Frelserkald førte det med sig." Det viser sig imidlertid, at v. Hofmann overhoved lader det kirkelige Satisfactionsbegreb falde. Betydningen af Christi Liv og Virksomhed er, hvis vi forstaa ham ret, denne, at Guds Søn trods

[1]) Cfr. Thomasius, Dogm. III, 1 S 127 ff., Dorner, Glaubensl. II, 587; Philippi, Glaubensl. IV, 205, Jahrbücher f. deut. Theol. 1859 S. 516 ff., Studien und Kritiken 1860. S. 625.

[2]) Schutzschriften, 1856 - 59. II, 103.

de Livets Onder, der indtil det Yderste kom over ham som Følge af, at han blev Menneske, har hævdet sig selv i sit personlige Kjærlighedssamfund med Faderen og i Overensstemmelse med hans Vilje. I ham er saaledes det Punkt sat i Menneskeheden, som ikke længer er bestemt ved Synden, men ved Retfærdighed og Hellighed[1]). Men hvad der end maatte være at bemerke ved v. Hofmanns positive Opfatning af Forsoningen, saa beholder hans Kritik dog sin Betydning som en vegtig Protest mod de Ensidigheder og Overdrivelser, som kom tilsyne allerede i Reformationstiden, som den derpaa følgende Orthodoxi ikke kan kjendes fri for, som senere har faaet et tildels uhyre crasst Udtryk i forskjellige „nyevangeliske" Retninger, og som er undergravende for al Ethik. For saa vidt er v. Hofmanns Fremstilling, hvad han selv kalder „eine neue Weise, alte Wahrheit zu lehren."[2]) Og for saa vidt har han fundet Anklang blandt dem indenfor vor Kirkes nyere Theologi, der ikke som f. Ex. Philippi væsentlig kun lægge an paa at repristinere med den nyere Videnskabs Midler det syttende Aarhundredes lutherske Orthodoxi i Lys og Skygge, men gaa tilbage til Punkter, hvor der er mere Liv for derpaa at at fortsætte Udviklingen organisk, idet man gjennemtræn-

[1]) Schriftbeweis. 2 Aufl. II, 1. S. 318. Christi Ydelse er ikke saa at forstaa, at han „an Stelle der Menschheit gelitten hat", „nicht daß die Sünde jetzt entsprechend gestraft, aber auch nicht daß sie durch Jesu ethisches Thun im Leidem gebüßt ist." Ibid, 455. 472; cfr. I, 48.

[2]) Saaledes betegner han sine ovennævnte „Schutzschriften" paa Titelbladet.

ger det, der er voxet organiſt ud af Kirkens Liv og traditionelt overleveret, med ny Speculation i kirkelig og ſkriftmæssig Aand. Hvad vi derimod med Hensyn til mange nyere Dogmatikere maa beklage i Sandhedens og den virkelige Hiſtories Navn, er dette: Her og paa mange andre Punkter, hvor de aabenbart bryde med den overleverede Orthodoxi og sætte noget andet i Stedet, sker dette uden at det i Almindelighed udtrykkelig bemerkes, at det, der sættes i Stedet, i Virkeligheden er, hvad von Hofmann kalder „eine neue Weiſe alte Wahrheit zu lehren", idet vi herved ikke tænke blot paa en directe Repriſtination af gamle Dogmer, men væsentlig ogsaa paa en Udvikling i gamle Principers Aand og Retning. Det Almindelige er, at man paa dette og andre Punkter faar et Indtryk, som om her virkelig forelaa materielt helt nye Erhvervelser, nye Opdagelser, medens det ved opmerksomt Eftersyn viser sig, at man realiter knytter Udviklingens Traad til livskraftige Punkter, som ligge forud, tildels meget langt forud for den Lærefremſtilling, med hvilken man har brudt.

Vi have nu kun tilbage i faa Ord at charakteriſere den moniſtiſke Retning, som Forſoningslæren tog i den Schelling-Hegelſke Philoſophi.[1]) Forſoningsbegrebet gaar her ind under den trinitariſt dialectiſke Proceſs, som omfatter al Tilværelsen. Der skjelnes mellem tre Stadier. Det første er Guds Væren i og for sig i

[1]) Hegel, Werke B. 12. 2 Ausg. Philoſophie der Religion. Berlin 1840. II, 191 ff., 223 ff., 247 ff.

sin evige Identitet med sig selv. Det andet er Guds Udtræden i Modsætning, i Andetværen ved Verdens Skabelse. Det Tredie er Modsætningens Ophævelse eller Forsoningen. Gudmenneskет er Forsoneren, for saa vidt som han i sin Person fremstiller for den forestillende Bevidsthed den evige og væsentlige Enhed af guddommelig og menneskelig Natur. Som en Gjerning, et Verk af Forsoneren kan denne Enhed forestilles, for saa vidt som den ikke er en livløs Ensartethed, men en evig Proces, hvori Modsætningen mellem Guddommeligt og Menneskeligt evigt gjentager sig og evigt ophæves i Enhed. Det er denne Proces, som i Forsoningslæren paa en ufuldkommen Maade er *forestillet* som et historisk Individs Handlen og Liden.

Excurs.

I Luthers *Fremstilling af Forsoningen* er der flere Momenter, hvori han fjerner sig langt fra alle Tiders gjældende Opfatning. Dette hører til det *Forgjængelige* i Luthers Verk. Naar vi dog maa tage det med i vor Fremstilling, da skal dette *ikke ske til Fortrængsel* for Vurderingen af *det Uforgjængelige* i denne vældige Personligheds Verk. Dette Uforgjængelige er, mene vi, just det, som gjennem ham er voxet organisk ud af Kirkens Liv, og fremfor alt hans energiske Protest, ikke imod *Kirkelæren* paa dette Punkt, men imod mer eller mindre *pelagianiserende Tids- og Skoleretninger*, hans Verk til Forherligelse af Guds frit, ufortjent frelsende Naade i Modsætning til Retninger, der tillagde den syndige Menneskenatur Evner og Kræfter, der stillede Naaden og specielt da Christi Forsoning, hans Frelsergjerning *for os*, i Skygge. Men i Bestræbelserne for at hævde denne Guds Naade i dens egen høje Objectivitet og i al dens ubeskrivelige Herlighed, er Luther tildels gaaet ud

fra Forudsætninger, som gaa langt ud over Grændsen for bibelsk og kirkelig Christendom, og han er saaledes paa mange Punkter kommen til Consequenser, som i sin Absurditet røbe hine Fejl i Forudsætningerne. Nu er det vistnok saa, at vor Kirkes Bekjendelse i det Hele, og specielt vor Kirkes Grundbekjendelse, den Augsburgske Confession, navnlig ved Melanchtons sindige Moderation og historisk kirkelige Sans har holdt sig fri for disse Extravagancer. Alligevel bør man kjende dem, om ikke af anden Grund, saa dog allerede af den, at de vise, hvor højst fornødent det er at skjelne mellem Luthers Auctoritet som Privatlærer og Bekjendelsens Auctoritet. Men dernæst er det nødvendigt af den Grund, at de ere Udgangspunktet for en Række Opfatninger i vor lutherske Theologi, hvis Oprindelse ellers vilde være vanskelig at forklare, og hvorunder vi tildels lide den Dag idag. Endelig er det af Betydning, at man, for saa vidt som man har frigjort sig fra hine skjæve Anskuelser — og dette gjælder den store Flerhed af Nutidens lutherske Theologer — bliver sig klart bevidst, at man derved har fjernet sig fra Luthers personlige Opfatning. Vi gjøre Vold paa den historiske Sandhed, dersom vi vedblive i Luthers Navn eller paa Basis af hans ejendommelige Anskuelse at docere Lærdomme, som den virkelige Luther af al sin Magt har forkastet og fordømt.

Til de omtalte Ejendommeligheder hører Luthers Skildring af den Maade, hvorpaa Christus træder i Synderes Sted formedelst en commutatio personarum. Den har en drastisk Styrke, som man indtil da ikke havde vovet at give den. „Christus har maattet blive en Morders Person; i hele Verden har der ikke været nogen større Morder, Drabsmand, Ægteskabsbryder, Tyv, Kirkeraner, Gudsbespotter, og for saa vidt som han er bleven et Offer for Synderne, er han ikke mere uskyldig og uden Synd og ikke mere Guds Søn, født af Jomfru Maria, men den største Synder, ikke saaledes, at han har begaaet Synden, men han bar og bærer den paa sit Legeme.“[1])

[1]) Opp. lat. Jen. IV, 89. Cfr. Comm. in Galat. Francof. 1543, S. 238.

Christus har da ogsaa lidt, just saaledes som Syndere maa lide. Han har lidt alle Straffe, selv „Helvedesstraffene", „Helvedes Angst", „hvad en fordomt Synder maa lide i Evighed."[1] Han er Gjenstand for Guds Vrede, der trænger ind i hans Samvittighed og bringer ham til Fortvivlelse.[2] Til Ps. 22, 5–7 heder det: „Du ser her, hvorledes Fristelsen til Gudsbespottelse og Forbandelse viser sig hos Christus". „Han synes at undertrykke (in semetipso absorbere) i sig selv Fristelsen til den Blasphemi, som synes ifærd med at bryde ud, som om han vaklede mellem Lovprisning og Blasphemi og saa forstummede."[3] Ja, Luther gaar saa vidt, at han ikke forkaster Udtryk som dette: at Christus „sætter sin Vilje opimod Guds, idet han siger: hvorfor har du forladt mig?" og „aabenbart siger han, at han vil det, som er imod Guds Vilje", (idet han nemlig siger: ikke hvad jeg vil, men hvad du vil) „og det med saadan Kraft, at han kun med stor Anstrengelse, ja med blodig Sved bryder denne Vilje og underkaster den under Guds".[4] Til saadanne Udtryk om Christo har Luther kun at bemerke, at de ikke maa benyttes som Bevis for, at Christus „ikke har elsket Gud af alle Kræfter". Han forklarer hans Ord i Gethsemane og paa Korset ved Naturens Svaghed og Lidelsens Storhed, som oversteg dens Kræfter og ovede en tvingende Magt over den, der sammenlignes med physisk, overmægtig Vold.[5] Alt dette tillægger Luther Christus,

---

[1]) Cfr. Ls. Udlæggelse af Gal. 3, 13; Ps. 22 o. a. Stt.

[2]) Cui non nisi ira dei in conscientiam irrueret et in desperationem urgeret. Opp. lat. Jen. II, f. 229.

[3]) L. c. 231.

[4]) L. c. 228 b.

[5]) Opp. lat. Jen. II f. 228. — I Lyset af denne Betragtning skal da formentlig ogsaa følgende Udtalelse forstaaes: „I Anfegtelser, som endnu ere udholdelige, kunne vi vel sige: Herrens Navn være lovet. Men naar Faren stiger til det Højeste, saa at man siger: Forbandet være den Dag, paa hvilken jeg er født, da er Noden meget stor. I saadan Anfegtelse var Christus virkelig, da han sagde: Fader, tag Kalken fra mig! Thi i dette Øjeblik var Christi ene Vilje imod den anden; dog vendte han sig snart efter Faderens Vilje, og en Engel trøstede ham." Cit. eft. Döllinger. Die Reformation. Regensburg 1848. III. 86 f.

paa samme Tid som han ellers erklærer vor Menneskenaturs blotte Concupiscens for en Synd og fordømmer dem, der mene noget andet.[1]) Spørges der, hvorledes disse Udsagn om Christus lade sig forene med hans Syndefrihed, da er Svaret: „For de Rene er alt rent, men for de Urene er intet rent.“[2]) „Christus kunde ikke synde eller gjøre det Onde, selv om det, han gjorde, i Sandhed vilde være Synd, om vi gjorde det.“[3]) Hvad der møder os her i Anvendelse paa Guds Søn er den samme Tanke, som vi kjende fra Luthers Bog De servo arbitrio: At det Gode ikke er et selvgyldigt Begreb, men bliver godt, ikke ved sit objective Indhold, men alene derved, at det gjøres eller villes af Gud, „hvis Vilje hverken har causa eller ratio.“[4])

Det er aabenbart Bestræbelsen for at constatere Christi forsonende Lidelses fulde Congruens med den skyldige Menneskeheds, som har ført Luther til disse uhørte Betragtninger.

Har nu Christus saaledes præcis lidt Syndens Straf, men derunder bevaret sin Uskyldighed over for Loven, ja opfyldt hele Kjærlighedens Lov for os, da, mener Luther, har Loven tabt al sin Ret over os. Menneskeheden staar i Christo for Guds Øjne formedelst den objective Forsoning hellig og ren, retfærdig for Gud. For os gjælder det kun at tro, at dette forholder sig saa. For dem, der tro dette, har Loven som saadan intet Krav paa Opfyldelse (den er opfyldt for dem af Christus), intet Krav paa Lidelse, Død, overhoved paa Straf (den

---

[1]) Werke. Erl. 28, 112.

[2]) Mundis omnia munda, immundis autem nihil mundum, Opp. lat. Jen. II, 228 b.

[3]) Possumus dicere, id, quod in Christo fuit, si per omnia similiter in nos poneretur, blasphemia et murmur esset, cum in illo non fuerit nisi naturæ infirmæ motus quidam, per omnia similis nostræ blasphemiæ et murmuri. Neque enim potuit peccare aut malum facere Christus, etsi ea, quæ fecit ipse, vere peccata fierent, si nos faceremus, licet simillima per omnia essent . . . qualis persona, talia et opera. Ibid. 228 a.

[4]) Cfr. III, 290 ff. De servo arbitrio, Frankf. 1873 S. 260.

er lidt for dem af Christus). Den skal være fejlagtig den Mening, at Loven som saadan med sit ethiske Krav er en evig og ufravigelig Fordring; den er meget mere i uopløselig Strid med Evangeliet om Forsoningen i Christo; og, i Stedet for at skjelne mellem Straffen som timelig, Døden som timelig Død paa den ene Side og den evige Døds Straf paa den anden Side, tales der saa, at det faar Udseende af, at den Christne i Kraft af Christi Forsoning egentlig skulde være fri, ikke blot fra den evige Straf (den evige Død), men fra al timelig Straf og Død, hvorved denne i sin Facticitet bliver uforstaaelig.

Forsoningens Betydning synes for Luther nærmest at være den, at den hele Verden eller den hele Menneskeslægt ved Christi Satisfaction er retfærdiggjort i Guds Øjne. Om denne „Verdens Retfærdiggjørelse" heder det i et Hovedskrift, den udførlige Fortolkning af Galaterbrevet[1]), hvis latinske Original Jenaerudgaven (af 1611) sætter til Aaret 1538[2]), saaledes til Gal. 3, 13[3]):

---

[1]) Der var før udkommet flere kortere Udgaver. Luther siger om Galaterbrevet: Epistola ad Galatas est mea epistola, cui me despondi, est mea Catharina de Bora.

[2]) Efter Forelæsninger holdte i Aaret 1535.

[3]) Jeg gjengiver L.s Ord efter F. W. Bugges Oversættelse. Men da Justus Menius's tydske Oversættelse, som er lagt til Grund for Hr. Bugges Oversættelse, oftere afviger fra den latinske Text, hidsættes for den videnskabelige Documentations Skyld tillige denne efter Jenaerudgaven 1611:

Hoc facto (ɔ: Christus har overvundet Døden ved sin Død), totus mundus purgatus et expiatus est ab omnibus peccatis, ergo etiam liberatus a morte et omnibus malis. Sublatis vero peccato et morte per unum illum hominem, Deus nihil aliud videret amplius in toto mundo, præsertim si crederet, quam meram purgationem et justitiam. Et si quæ peccati reliquiæ remanerent tamen præ illo solo Christo Deus eas non cerneret. — Ita oportet nos magnificare articulum justitiæ Christianæ, contra justitiam legis et operum, quamquam nulla vox aut eloquentia sit, quæ digne possit concipere, multo minus eloqui ejus magnitudinem. Quare argumentum quod Paulus hic tractat, potentissimum et summum omnium est contra omnes justitias legis. Continet enim hanc invictam et irrefragibilem antithesin, videlicet, si peccata totius mundi sunt in illo uno homine Jesu Christo, tum non sunt in mundo. Si au

„Ved denne Christi uskyldige Død er den hele Verden bleven ren og fri for Synd og derved forløst fra Døden og al Ulykke. Efterdi da nu ved denne eneste Midler mellem Gud og Mennesker, Jesum Christum, Synden og Døden ere borttagne, saa var vel den hele Verden saa aldeles ren, at vor Herre Gud i den intet andet kunde se end idel Retfærdighed og Helligheд, dersom (latinske Text: præsertim si) vi blot kunde tro det. Og om der end bliver noget af Synden tilovers, saa vilde dog Gud ikke kunne se denne Synd for den klare, lyse Sol, som er Christus . . . Derfor er det højst fornødent, at vi drive paa Artikelen om den Retfærdighed, som vi have i Christo . . . imod den Retfærdighed, som kommer af Loven og Gjerningerne, hvorvel der ikke er noget Sprog eller nogen Talekunst i den hele Verden, der nokſom kan fatte, end sige da udsige, dens Storhed og Herlighed . . . Thi af de to Ting maa visselig og uimodsigeligt den ene være sand, nemlig: Dersom den hele Verdens Synder ligge paa det eneste Menneske Jesus Christus . . . saa ligge de sandelig ikke paa Verden; men ligge de ikke paa ham, da kan det aldrig slaa fejl: De maa visselig endnu ligge paa Verden. Ligeledes: Dersom Christus selv er bleven skyldig i alle vore Synder, som vi nogensinde have gjort, saa ere vi jo absolverede, frie og afløste fra alle Synder.“ — Til Gal. 3, 17 heder det: „Vore Synder ere ved Christi Død blevne udslettede for femten hundrede Aar siden.“[1]) Følgen af denne Betragtning bliver da den, som Luther selv udtaler, at hvad vi have at gjøre, enhver for sig, det er kun at tro, at Synderne virkelig ere os tilgivne. „Nøglerne ere ikke givne St. Peter, men dig og mig“, og „en christelig Præst kan aldrig oplade Munden, uden at han maa udtale en Absolution.“[2]) I nyere Tider have just de, som ere Lu-

tem non sunt in ipso, sunt adhuc in mundo. Item, si Christus ipse factus est reus omnium peccatorum, quæ nos omnes commisimus, ergo nos absoluti sumus ab omnibus peccatis. Opp. lat. Jen. IV, fol. 76.

[1]) Sic et nos hodie dicimus: peccata nostra expiata sunt morte Christi ante MD annos. Jen. f. 81.

[2]) Wittenberg. Udg. 1546. VII 3, 4. Cfr. VI, 137.

thers sterkeste Beundrere og mest tro Efterfølgere, formet sin Opfatning af Forholdet i det Ord, at „Judas ligger i Helvede med sine Synders Forladelse."

I Henhold til disse og lignende Steder har man som bekjendt og vistnok med Rette tilskrevet Luther Læren om „Verdens almindelige Retfærdiggjørelse" (hvorom mere senere).

Gaa vi tilbage til Aaret 1522, da Luther skrev sin Indledning til Romerbrevet, for at finde hans Mening om Forsoningens Betydning for Guds Krav til os i sin Lov, da møder os paa dette Tidspunkt en Række Udtalelser, som paa den smukkeste Maade synes at harmonere med, hvad Kirken alle Dage har tænkt om Guds hellige Lov og dens Uforanderlighed. Det heder her: „Guds Aand gjør Mennesket Loven lig, saa at det af Hjertet vinder Lyst til Loven og herefter gjør alt, ikke af Frygt eller Tvang, men af frivilligt Hjerte. Loven er altsaa aandelig, den vil elskes og opfyldes med saadant aandeligt Hjerte og forlanger en saadan Aand. Hvor den ikke er i Hjertet, der forbliver Synden, Ulyst til og Fiendskab imod Loven, som dog er god, retfærdig og hellig."[1]) — „At opfylde Loven, det er med Lyst og Kjærlighed at gjøre dens Gjerning og frit, uden Lovens Tvang, at leve gudeligt og vel, som om der ikke var nogen Lov eller Straf."[2]) — „Troen er en levende, virksom, mægtig Ting, saa det er umuligt, at den ikke uden Afladelse skulde gjøre det Gode. Den spørger ikke, om gode Gjerninger skulle gjøres; men før man spørger, har den gjort dem og er altid i Virksomhed."[3]) Heller ikke har det vel nogensinde senere været Luthers alvorlige Mening, at det Gode, som er Lovens Indhold, ikke skal gjøres af de Christne, eller at det i enhver Henseende er ligegyldigt, om de gjøre det eller ej.[4]) „Vi ophæve eller

[1]) Werke. Erl. 63, 121.
[2]) Ib. 122.
[3]) Ib. 125.
[4]) Han dadler dem, som, naar de høre, at Loven er given, ikke til vor Retfærdiggjørelse, men „for Overtrædelsers Skyld", da straks ere færdige til at sige: „Se saa, Paulus ophæver Guds Lov og forkaster den ganske som en unyttig Ting; . . . skal det gjælde, saa lader os fare frem og leve som Hedningerne,

tilintetgjøre ikke Loven derved, at vi sige, at den ikke gjør retfærdig."[1]) „Hvo der vil være en ret Christen og i Christi Rige, han maa sandelig have en ret Tro. Men nu er sandelig ikke Troen ret, medmindre Kjærlighedens Gjerninger følge paa den."[2]).

Men Luther synes paa det Højdepunkt af sin Udvikling, som han indtog, da han skrev sin Fortolkning af Galaterbrevet, at have ment, at Loven *som saadan*, selve den sedelige Lov, med sin forpligtende Kraft er ophævet i Kraft af Christi Forsoning. Han synes at have ment, at alt skal gaa af sig selv for den Troende uden nogen Forpligtelse eller noget Krav fra Guds Side, som er opgivet, efter at Kravet er fyldestgjort af Christus. „Ved Evangeliets Prædiken har jeg[3]) nedbrudt Loven, saa at den *ikke kan raade eller herske i de Troendes Samvittigheder*. Thi Moses maa, ligesom en gammel Hustjener, flytte ud og søge sig et andet Herberge, naar denne nye Ejer, Christus, drager ind i det nye Herberge, for at han alene skal bo og herske der. Hvor han er, der har Loven, Synden, Guds Vrede og *Døden ikke længer nogen Plads eller Ret*."[4]) „Jeg har *intet mere med Loven at bestille*, den kommer mig slet ikke ved, *heller ikke* kan den paa nogen Maade gjøre mig retfærdig."[5]) Heri synes jo at ligge, at Loven *ikke blot* ikke kan retfærdiggjøre os, men at vi som Christne overhoved ere løste fra dens forpligtende Kraft. „Aandeligt skal Loven vedblive at herske i Samvittigheden, indtil Christus, den højlovede Sæd, kom-

---

som slet ikke have nogen Lov, ja lader os kun frit gjøre Synd" v. s. v. Til Gal. 3, 19.

[1]) Ibid.

[2]) Til Gal. 5, 6.

[3]) d: Paulus, hvis Ord paraphraseres.

[4]) Til Gal. 2, 18: Sic per prædicationem evangelii *destruxi legem, ne amplius dominetur in conscientia* . . . Ubi autem Christus novus hospes est, ibi lex &c *non habent locum*.

[5]) Til Gal. 2, 19: Nihil plane commercii est mihi cum lege. Nihilque fortius dici potuisset a Paulo contra justificationem legis, quam hoc, quum dicit, mortuus sum legi, id est *legem plane non curo*, ergo per eam non justificor.

mer med Velsignelsen. Naar derfor Loven har udrettet sin Gjerning eller sit Embede i mig, det er, har bragt mig til Syndens Erkjendelse ... da har den netop naaet sin bestemte Tid og sit Maal, saa at den skal holde op og videre lade mig uplaget med sit Tyranni. Thi den har da fuldbragt og udrettet sin Gjerning og sit Embede ... Her er det da paatide, at man siger: Lov, lad det nu være godt; du har længe nok pint og plaget mig ... Naar han (ɔ: Christus) er forhaanden, da skal den (ɔ: Loven) lade det være godt og lade være at revse og aabenbare Synden mere og at forværde længere." [1])

Christus „er ikke bleven en Lovgiver". Spørger man med Bjergprædikenen og andre Bud og ethiske Forskrifter af Christus for Øje, om da ikke Christus har givet en hel Række Love for sine Troende, da er Svaret: „At han undertiden ogsaa lærer den (Loven), det sker udenfor hans Embede, ligesom i Forbigaaende(!). Ligesom han ved Siden af sit rette og egentlige Embede, som var at gjøre Syndere salige, i Forbigaaende gjorde de Syge friske, opvakte Døde ..." [2])

Loven er ophævet af Christus.

„Han (Christus) er den Mand, som har ophævet Loven". [3]) Derfor kan den Troende sige til Loven: „Derfor vil jeg heller ikke længer have noget at skaffe med dig og vil end ikke høre dig ... jeg lever i min Herre Christo, som er mig given til at være min Retfærdighed; han har ophævet og affkaffet dig, Lov!" [4]) „Da han til den bestemte Tid kom, ophævede han ganske Mose Lov." [5]) „Vi ere frie og løste ... fra al den Magt og Ret, som Guds Lov har havt over os." [6])

Det er ikke blot Ceremoniloven og den borgerlige Lov i det Gamle Testament, som ere ophævede, men den hele Lov, selve den ethiske Lov er ophævet.

---

[1]) Til Gal. 3, 19.
[2]) Til Gal. 4, 4. 5.
[3]) Til Gal. 2, 19.
[4]) Til Gal. 3, 17.
[5]) Til Gal. 4, 25.
[6]) Til Gal. 4,7.

Der er dem, som „komme frem med sin selvopdigtede og skjændige Forklaring, hvormed de sætte St. Pauli Ord en Voxnæse paa, og foregive: Naar St. Paulus taler om Loven, mener han alene den Lov, som lærer om de jødiske Ceremonier; man skal ogsaa forstaa ham alene om denne, ikke om de ti Buds Lov, som aabenbarer Synden og virker Vrede. Men St. Paulus taler klart og tydeligt nok, saa at man vel kan forstaa, hvad han mener med de Ord: Var der given en Lov o. s. v. Han undtager slet ingen Lov derfra, men taler ganske i Almindelighed om den hele Lov." [1]) „Naar du vil handle om, hvorledes Loven er ophævet, da husk paa, at du taler om den Lov, som er og heder den rette Lov, nemlig om den aandelige Lov, og sammenfat saaledes den hele Lov, at du ikke gjør nogen Forskjel mellem borgerlige Love, Ceremonier og de ti Bud." [2]) Denne Forskjel er som bekjendt senere gjort i vor Børnelærdom. I Pontoppidans Forklaring skjelnes der mellem „den kirkelige Lov, den borgerlige Lov og den moralske Lov;" og det heder videre: „Hvilken af disse Love staar endnu ved Magt?" Svar: „Den moralske Lov, som indeholdes i de ti Guds Bud." „Kan denne Lov nogensinde afskaffes?" „Nej; thi den følger med Fornødenhed af Guds hellige og retfærdige Natur og er lige saa uforanderlig som Gud selv." En ethisk Reactions stille Reformation ligger mellem disse Ord og Luthers Udtalelser.

Formedelst Christum ere vi over Loven.

„En Christen . . . har slet intet at skaffe eller bestille med nogen Lov, men er over Loven, over Synden, over Død og Helvede." [3]) „De, som allerede ere retfærdige (saafremt de ellers blive i Christo), ere udenfor og over Loven. [4])

Det er det „gamle Menneske" eller „Kjødet", Legemet og Lemmerne, som ere under Loven.

---

[1]) Til Galat. 3, 21.
[2]) Til Galat. 4, 27.
[3]) Til Gal. 2, 19.
[4]) Til Gal. 3, 23.

„Dog forbliver alligevel ikke desto mindre det gamle Menneske under Loven.“ [1]) „Loven har sin Magt og sit Herredømme over Kjødet; men Forjættelsen med al Lyst og Glæde regjerer i Samvittigheden.“ [2]) Den Christne tjener Loven „alene med Legemet og Lemmerne, ikke med Samvittigheden.“ [3])

Guds Lov er i Strid med hans Evangelium.

„Lov og Evangelium ere visselig to modstridende Lærdomme.“ [4]) De ere hinanden „nær“, men „saa nær, at den ene opæder og opsluger den anden.“ [5])

Det gjælder da selvfølgelig at forvisse sig om, hvorvidt Luther mener, at Lovens forpligtende Kraft kun er ophævet med Hensyn til vor Retfærdiggjørelse for Gud, eller om han mener, at den ogsaa er ophævet med Hensyn til Helliggjørelsen. Det var bleven lært før ham, og det er gjenoptaget efter ham, at Loven som Udtrykket for Guds hellige, uforkrænkelige Vilje, der kræver: „Vorder hellige, som jeg er hellig“ ogsaa for den Troende er et Middel til stadig fornyet Syndserkjendelse og en Rettesnor, ikke blot for udvortes Tugt og Ærbarhed, men for et virkelig helligt Levnet. Men mon dette var Luthers Mening?

Vi have et Svar paa dette Spørgsmaal i det Foregaaende. Luther bliver nemlig ikke træt af at gjentage i det Uendelige den Paastand, som vi allerede kjende fra flere Citater, at den Christne aldeles intet har med Loven som saadan at bestille. Vi ville imidlertid ikke anse Spørgsmaalet fuldt besvaret, førend vi have hørt Luthers positive Opfatning af Lovens Betydning. „Her maa merkes, at Loven bruges paa en dobbelt Maade. Først i det

---

[1]) Til Gal. 2, 20.
[2]) Til Gal. 3, 17.
[3]) Til Gal. 4, 9. Habens (lex) dominium in corpus etc. Ibi enim servimus legi tantum corpore et membris, non conscientia.
[4]) Til Gal. 3, 2: Ideo lex et evangelium duæ prorsus contrariæ doctrinæ sunt.
[5]) Til Gal. 3, 23: Nihil magis conjunctum est quam . . . lex et evangelium . . . Tam conjuncta enim sunt, ut alterum ab altero absorbeatur.

borgerlige Liv. Thi vor Herre Gud har forordnet den borgerlige Ret og alle Love tilhobe for dermed at sætte en Bom for Synderne og Overtrædelserne . . . Her kunde nu En sige: Forebygger Loven Synden, saa gjør den ogsaa retfærdig. Langt fra; thi at jeg ikke slaar ihjel, ikke bedriver Hor, ikke stjæler og afholder mig fra alt Ondt, det gjør jeg sandelig ikke med min gode Vilje, eller fordi jeg har Retfærdigheden og Dyden saa kjær, men af den Grund lader jeg det være, fordi jeg er bange for Mester Hans . . . For det andet bruger man Loven aandeligt, hvilket sker paa den Maade, at den, som St. Paulus siger, gjør Overtrædelsen større, det er, at den aabenbarer for Mennesket og lader det erkjende sin Synd, Blindhed og Elendighed." [1])

Lovens „tilbørlige og synderlige Gjerning" er „for det første, at der ved den skal holdes Styr paa og sættes en Bom for de udvortes Synder, som ovenfor er omtalt, for det andet, at ved den de aandelige Synder aabenbares og erkjendes . . . Det er Lovens ejendommelige og rette Gjerning, hvorved den skal lade det blive og ikke gaa videre." [2]) Denne Betragtning af Lovens „dobbelte" Brug, ikke „tredobbelte", som man siden har lært, efter at Lovens ethiske Nødvendighed ved Helliggjørelsen paany var erkjendt, varieres mangfoldigen i Fortolkningen af Galaterbrevet og andetsteds tilligemed Benegtelsen af, at Loven har nogen anden Betydning.

Af den Betragtning, at Gud i Kraft af Christi Forsoning, tilegnet i Troen, har ladet Lovens ethiske Fordring til os falde, drager Luther den Følgeslutning, at Synden ikke kan skade os, fordi den nemlig ikke tilregnes os.

---

[1]) Til Gal. 3, 19. Ad istam quæstionem. Si lex non justificat, ad quid valet? Paulus respondet. Ut maxime, inquit, non justificat, tamen maxime utilis et necessaria est lex. Primum civiliter coercet carnales et rudes. Deinde ostendit hominem sibi ipsi, quod sit peccator, ergo reus mortis et dignus æterna ira. Jen. f. 85.

[2]) Ibid: Sic lex, quando in suo vero usu est, nihil aliud facit, quam quod revelat peccatum, efficit iram, accusat et perterrefacit homines, ut non procul absint a desperatione. Is proprius est usus legis, hic finem habet, nec amplius progredi debet. Jen. f. 85.

„Hvorvel der endnu ogsaa hos de Hellige er Synd tilovers (thi de tro ikke fuldkommeligen), saa skader den dem dog ikke; thi formedelst Troen paa Christum tilregnes den dem ikke." [1]) Synden skader os ikke. Derfor: „Vær en Synder og synd tappert, men tro endda taprere og glæd dig i Christo, som er Sejerherre over Synden, Døden og Verden. Vi maa synde, saa længe som vi ere her. Dette Liv er ikke en Retfærdighedens Bolig, men, siger Petrus, vi forvente nye Himle og en ny Jord, hvor Retfærdighed bor. Det er nok, at vi ved Guds Herligheds Rigdom have lært at kjende det Guds Lam, som bærer Verdens Synd; fra ham vil Synden ikke fjerne os, selv om vi tusinde, ja tusinde Gange om Dagen bedrive Hor eller slaa ihjel." [2]) Saaledes skrev Luther i 1521. Men endnu i 1530 gjør han den samme Betragtning gjældende paa den mest extravagante Maade. Hieronymus Weller var nedsunket i Tungsind og Anfegtelse. Luther trøstede ham i Ord, som have vakt Forbauselse, Sorg og Forargelse. [3]) „Saa ser du da, hvor rig en Christen er;

[1]) Til Gal. 3, 13.

[2]) Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi; peccandum est, quam diu sic (hic?) sumus. Vita hæc non est habitatio justitiæ, sed exspectamus, ait Petrus, coelos novos et terram novam, in quibus justitia habitat. Sufficit, quod agnovimus per divitias gloriæ dei agum, qui tollit peccatum mundi: ab hoc non avellet nos peccatum, etiamsi millies, millies uno die fornicemur aut occidamus. De Wette, Dr. M. Luthers Briefe etc. Berlin 1826 II, 37.

[3]) Her heder det blandt andet: „Undgaa Ensomhed paa enhver Maade." „Djævelen overvindes ved Adspredelse (ludendo) og Foragt, ikke ved Modstand (non resistendo). „Hele de ti Buds Lov maa ud af vort Øje og Sind." (Omnino: totus decalogus amovendus est nobis ex oculis et animo). De følgende Ord ere saadanne, at jeg helst kun anfører dem i Originalsproget: Et quoties istis cogitationibus te vexaverit Diabolus, illico quære confabulationem hominum aut largius bibe, aut jocare, nugare . . . Est nonnumquam largius bibendum . . . atque adeo *peccatum aliquod faciendum* in odium et contemtum Diaboli, ne quid loci relinquamus illi, ut conscientiam nobis faciat (gjør os en Samvittighedssag) de rebus levissimis, alioqui vincimur, si nimis anxie curaverimus, ne quid

ogsaa om han vil, kan han ikke miste sin Frelse, hvor store Synder han end begaar, naar han blot ikke vil lade være at tro. Thi ingen Synder kunne fordømme ham uden Vantroen alene."[1])

Med disse Citater er det ikke vor Mening at ville tage Luther paa Ordet. Det bør siges, at han ikke kan have ment, at en Christen gjør vel i at synde. Vi ville søge en Forklaring (om end ingen tilstrækkelig Undskyldning) dels i hans Characters ubændige Heftighed, dels i hans polemiske Stilling. Hele hans kraftige Personligheds Energi var samlet som i et Centrum i den ene, alt beherskende Grundtanke, at vi selv intet kunne gjøre til vor Retfærdiggjørelse for Gud; den sker kun, eller rettere den er allerede skeet i Christo; med hans Forsoningsgjerning er al Verdens Synd saaledes udslettet for Guds Øine, at ingen Synd mere kan komme i Betragtning. Dette i Modsætning til al pelagianiserende

peccemus. Naar derfor Djævelen siger: Noli bibere, saa svar: Atqui ob eam causam maxime bibam, quod tu prohibes, atque adeo largius in nomino Jesu Christi bibam. Luther anfører sit eget Exempel i denne Henseende: Quid causæ aliud esse censes, quod (quo?) ego sic meracius bibam &c quam ut ludam Diabolum et vexem . . . *Utinam possem aliquid insigne peccati designare* modo ad eludendum Diabolum, ut intelligeret, me nullum peccatum agnoscere ac me nullius peccati mihi esse conscium. De Wette, IV, 186 ff. Man skulde tro, at der neppe kunde gives mere frastødende Udtryk for Tanken om, hvad en Troende kan tillade sig af Synd (for ikke at sige bør — man erindre Udtrykket peccatum aliquod faciendum etc.) uden at tage Skade deraf. Og dog . . . Men det Anførte skaar være nok til at vise, hvor fornødent det er, at man skjelner mellem Luthers personlige Meninger og hans Værk. Det er min Tro, at denne vældige Personligheds individuelle Auctoritet med hans geniale Extravagancer og hans uberegnelige Mangesidighed har virket til saa stor Skade i Kirken og specielt ogsaa for Udviklingen af hans eget Værk, at man nødvendigvis, trods indre Modstræben, maa drage frem i Lyset det, der klarest tjener til at vise baade hans Begrændsning og hans Extravagancer.

[1]) Ita vides, quam dives sit homo Christianus sive baptisatus, qui etiam volens non potest perdere salutem suam, quantiscunque peccatis, nisi nolit credere. Nulla enim peccata eum possunt damnare nisi sola incredulitas. Opp. lat. Jen. II, 271.

Tillid til egne Gjerninger. Følgen deraf er da den, at Gud intet videre Krav har til os. Han ser ikke paa Livet, hvor der kun er Tro paa Christus, Tro paa Syndsforladelsen eller Syndens Udslettelse i Guds Dom om os, der for Luther er saa afgjørende alt, at Syndens Udslettelse i vort Liv eller Helliggjørelsen uvilkaarlig maa træde tilbage for den Energi, hvormed han hævder hint, som han mener, ene Fornødne. Saa meget lettere kunne vi forklare os hans extravagante Udtalelser om Godt og Ondt i et Menneskes Liv, naar vi mindes hans Tanke, at Godt og Ondt (det Ethiske) ikke ere selvgyldige Begreber, men vilkaarlige Bestemmelser i Guds absolute Vilje. Endelig kommer dertil hans bekjendte Determinisme, hvorefter Gud er den, som uimodstaaeligen virker alt. Vare Forudsætningerne andre, dersom navnlig Forsoning og Retfærdiggjørelse ikke faldt saaledes sammen, som de gjore for Luther, dersom det derfor maatte antages, at Gud har lovmæssigt Krav til vort Liv ogsaa efter Forsoningen, dersom Livets Hellighed og Godhed var et selvgyldigt Begreb med virkeligt Værd og Betydning for vor Skjæbne, dersom der gaves Plads for en virkelig selvbestemt Vilje — ja da, men ogsaa kun da, kunde man med den vulgære, uhistoriske Opfatning sige, at Udtalelser som de ovenanførte kun vare Udvexter i Systemet i Strid med dets Forudsætninger og derfor kunne sættes ud af Betragtning. Men dette forholder sig ikke saa. Derfor maa de fremhæves, og derfor kan det meget Smukke og Sande, som siges ved Siden af, ikke tilstrækkeligen tjene som Modvegt. Thi dette hviler paa Forudsætninger, som vistnok ere courante for os, der have oplevet Reactionen, men som ere forskjellige fra Luthers ovenfor anførte.

Correlatet til den almindelige Sats, at Loven som saadan ved Christi Forsoning har tabt sin Ret til at stille Opfyldelsens Krav til os, fordi den nemlig er opfyldt for os af Christus, er den anden almindelige Sats, at vi i Kraft af den samme Forsoning er friede fra al Straf for Lovens Overtrædelse, efterdi den er lidt for os af Christus.

„Hvor han (Christus) er, der har Loven, Synden,

Guds Vrede og Døden ikke længer nogen Plads eller Ret."[1]) — „En Christen" er ikke alene „over Loven", men ogsaa „over Synd og Død"[2]). Thi Christus har „ophævet Loven, dømt Synden, udslettet Døden"[3]). Overhoved: „Ved Christi uskyldige Død er den hele Verden bleven ren og fri for Synd og derved forløst fra Døden og al Ulykke."[4]) Christus har jo „taget paa sig vor Synd, Forbandelse, Død og alle-haande Ulykke."[5]) Saaledes paa mangfoldige Steder. Man faar intet fyldestgjørende Svar paa Spørgsmaalet om Retmæssigheden af, at Gud lader de Forløste lide. Anderledes i den ældre Theologi, som ikke kjender Theorien om Lovens og Straffens og Dødens Ophævelse i Almindelighed. Den holder paa, at en Christen staar under Lovens Fordring og tillige under Lovens Straf i dette timelige Liv, men at den evige Straf, den evige Død ved Christi Forsoning er ophævet.

Spørges der efter dette, hvorledes en Christens Samvittighedsliv maa komme til at arte sig, da har Luther herpaa en Mangfoldighed af Svar, hvoraf vi skulle fremhæve nogle.

„Ligesom en ren Jomfru er uberørt og ubesmittet af nogen Mand, saaledes skal ogsaa et Christenmenneskes Samvittighed være uberørt af og fri for Loven, ja Loven skal være ganske død for den og den atter for Loven."[6]) „Derfor skal han (Christus) alene have Ret og herske i Retfærdighed, Tryghed, Glæde og Liv, paa det saaledes Samvittigheden med al Glæde kan indslumre(!) i Christo og ikke blive nogen Lov, Synd eller Død var."[7])

---

[1]) Til Gal. 2, 18. Ubi autem Christus novus hospes est, ibi lex, peccatum, ira, mors, non habent locum, sed adest mera gratia, justitia, lætitia, vita. Jen. 42.

[2]) Til Gal. 2, 19.

[3]) Ibid.

[4]) Til Gal. 3, 13. Hoc facto, totus mundus purgatus et expiatus est ab omnibus peccatis, ergo etiam liberatus a morte et omnibus malis. Jen. 76.

[5]) Ibid.

[6]) Til Gal. 3, 25. Jen. 94.

[7]) Til Gal. 4, 3: Is solus dominetur in justitia, securitate, lætitia et vita, ut conscientia læta obdormiat in Christo sine ullo sensu legis, peccati et mortis. Jen. 99.

„Loven skal lade Samvittigheden tilfreds og ubekymret; thi denne skal leve med sin Brudgom Christus alene i Frihedens og Barnekaarets Rige.“[1]) Samvitheden „skal være fri og herske over Loven.“[2])

Vor Opgave ved denne Fremstilling har, som det vil erindres, ikke været at give Luthers Forsoningslære i dens Helhed. Dette Synspunkt maa holdes klart for Øje. Vi vide navnlig og have delvis paavist, at der kan paapeges en Mængde Udtalelser i modsat Retning d: i Retning af en Forsoningslære, der er forenlig med en klar Ethik.[3]) Men dette, denne Side ved Luther, er just det, hvorved hans Lære hænger organisk sammen med det Almenkirkelige gjennem Tiderne. Det er Kirkens gamle pure Guld, han derigjennem udmynter, og dette udgjør det Uforgjængelige ved hans Verk i dette Punkt. Det Nye derimod d: Hvad der var virke-

---

[1]) Til Gal. 4, 7. Jen. 105.

[2]) Til Gal. 4, 9: Libera sit conscientia et dominalegis. Jen. 110. „Wenns Gewissen erschreckt wird und Gottes Zorn wider die Sünde fühlet: man soll dafür singen, essen, trinken, schlafen und frölich sein, dem Teufel nur zu Trotz.“ Walch, XXII, 654. Fra Rebenstoks Udgave af Luthers Colloquia &c. II. 2256 citeres af flere Forfattere: „Jedes, der jene satanischen Gedanken (die Gewissensbisse) durch andere Gedanken, wie an ein schönes Mädchen, durch Geisz, Trunkenheit etc. vertreiben kann oder durch einen heftigen Zornaffect, dem rathe ich dazu.“

[3]) I „Unterricht der Visitatoren“ formanes Presterne saaledes til „ofte og flittig at drive paa med og udlægge de ti Bud.“ Heri troede Agricola at se et Frafald fra Principet om Lovens Ophævelse, som ogsaa Melanchton havde tilegnet sig og udtalt i første Udgave af sine Loci („Man maa tilstaa, at Decalogen nu er affkaffet.“ Edit. Augusti S. 127). Agricola fremkom i denne Anledning med sin Antinomismus, hvorved han mente kun at forsvare Luthers eget principielle Standpunkt og dets Consequenser. Det viste sig nu tydeligt nok, at der var Fare paa Færde med dette Standpunkt. Men Luther mente at kunne forsvare, hvad han havde skrevet om denne Sag. Werk. Erl. 32, 2. 5. Dette i Forbindelse med den Omstændighed, at en hel Del af de antinomistiske Udtalelser, som ovenfor ere anførte, ere fremkomne efter, tildels længe efter Udbrudet af Striden med Agricola, maa tjene til Belysning af det Spørgsmaal, hvorvidt denne Strid har tjent til at berigtige Luthers principielle Standpunkt i Forhold til Sagen.

lig nyt overfor, eller som ingenlunde fremgik af Kirkens gjældende Lære om Forsoningen og dens Betydning, er det Hø og Straa, som den nødvendige ethiske Reaction, der maatte indtræde, for det Meste nu har fortæret.

Derved, at man ikke har tilbørligen skjelnet mellem det Uforgjængelige, som er det Kirkelige, og det Forgjængelige, som er det Ukirkelige, hos Luther, er der fremkommen et dobbelt Slags Lutherdom: en uethisk, som for Alvor søger at gjennemføre Principer, som ere uholdbare i sig selv, som man forgjeves anstrenger sig for at forsvare, og som ere ude af Stand til at være Grundlag for en ethisk Livsanskuelse; og dernæst en uhistorisk, som i Virkeligheden har opgivet hine ukirkelige Principer og ved en stille Reformation har gjenoptaget de kirkelige, ethiske Synsmaader, men som vedblivende søger at hævde sit lutherske Udgangspunkt ogsaa i det, som i Virkeligheden er uforenligt med Reformationens Tanker og Lærdomme. Ved en Vurdering af Reformationen, som ikke er historisk forsvarlig, har man lidt efter lidt vænnet sig til den Forestilling, at der i Reformationen lader sig paavise Udgangspunkter for alt det, man selv holder for godt og priseligt. Og man er ligesaa beredvillig til at opfatte det Slemmeste hos Luther i den bedste Mening eller endog beundre det,[1]) som til at opfatte det Bedste hos hans Modstandere i den slemmeste Mening. Men dette er et Standpunkt, som ikke lader sig opretholde hverken for Ethikens eller Videnskabens Domstol.

Vi have seet, at der hos Luther findes Udtalelser, som synes at identificere Forsoning og Retfærdiggjørelse, hvorved altsaa den hele synd ige Verden bliver at betragte som Gjenstand, ikke blot for Forsoning, men eo ipso for Retfærdiggjørelse o: for Guds syndstilgivende Naade. Denne Tanke dukker tildels op igjen i den gammellutherske Scholastik. Saaledes naar Gerhard[2]) taler om en almindelig Absolution i Kraft af vor Forsoners Opstandelse fra det Døde. „Ligesom Gud har straffet vore Synder paa Christum, fordi de vare lagte paa ham og tilregnede ham som vor Borgen, saa-

[1]) «Adorabunt stercora nostra et pro balsamo habebunt!»
[2]) Til Ro. 4, 25.

ledes har han ogsaa, idet han opvakte Christum fra de Døde, netop ved denne Gjerning frikjendt ham for vore Synder, der vare ham tilregnede, og dermed har han i Christo ogsaa frikjendt os." Ligesaa Joh. Qvistorp: „Ordet Retfærdiggjørelse og Forsoning bruges i en dobbelt Betydning, a) med Hensyn til den erhvervede Fortjeneste, b) med Hensyn til den tilegnede Fortjeneste. Saaledes ere alle retfærdiggjorte og nogle retfærdiggjorte."[1]) — Gottfried Olearius (i en Afhandling om Christi Opstandelse): „Christus har betalt, hvad han forpligtede sig til at betale, og at hans Betaling var tilstrækkelig, det har hans Opstandelse godtgjort ... den Forpligtelse, som han havde taget paa sig, er ved hans Fyldestgjørelse bleven opfyldt, og dermed ere vi tilligemed ham i Guds Dom blevne retfærdiggjorte". — J. J. Rambach: Christi Opstandelse er Faderens „Kvittering" til Sønnen for Gjældens Betaling. „Da nu vor Borgen er bleven retfærdiggjort, saa ere i ham ogsaa alle Skyldnere blevne retfærdiggjorte."[2]) — Det er som bekjendt den samme Opfatning, som hævdes i vore Dage i Samfund, der fremfor andre have sat sig til Opgave at fornye Luthers Lære.[3]) Og vi mene, at de have opfattet Luther aldeles correct.

I denne Scholastik møde vi ogsaa ligesom hos Luther det Træk, at al Straf skal være ophævet, idet man opgiver Distinctionen mellem timelig og evig Straf. Schmid gjengiver den gjængse gammellutherske Lære i dette Punkt saaledes: Ved Christi Forsoning maa det være udrettet, „at der paa Menneskene ikke hviler nogen Skyld mere, for hvis Skyld de fortjene Straf, og dette sker, naar den for Menneskene Fyldestgjørende tager Straffen

[1]) Til 2 Cor. 5, 19.
[2]) Til Ro. 4, 25.
[3]) „Det maa med alt Alvor betones, at Guds Vrede er bortvendt fra alle Mennesker ved, hvad Christus har gjort og lidt." Der tales om „Verdens almindelige Retfærdiggjørelse". „Det Udtryk, at den ganske Verden allerede er retfærdiggjort i Christo, er ikke blot uanstødeligt, men ogsaa aldeles bibelsk." „Faderen har erklæret Verden for retfærdig" o. s. v. „Om Retfærdiggjørelsen", Decorah 1873. S. 19. 24. 26 o. a. Stt.

paa sig. Begge Dele har Christus bevirket." „Naar Menneskene tilegne sig Forløsningen i Troen, blive nu hverken deres Synder tilregnede dem længer eller timelige eller evige Straffe paalagte dem ... thi de ere i sand og egentlig Betydning løskjøbte fra alt dette ved den Løsepenge, som Christus har betalt for dem." [1])

3.

Christus er Præst. Til Grund for det Hebraiske כֹּהֵן synes at ligge den dobbelte Forestilling om at fuldbyrde et Hverv, et Embede og accedere, appropinqvare. „Guds Kohen" er hans betroede Tjener, der som saadan ogsaa staar ham nær. Han er ἱερεύς, et Udtryk, som dækkes ved det latinske sacerdos i. e. sacra dans, offerens; paa den ene Side: offerens Deo ab vel pro hominibus, paa den anden Side: deferens hominibus a Deo. Cfr. Gn. 14, 18; Ex 19, 22; Lev. 4, 3. 5; 7, 5; 16, 32; 23, 20; Num. 15, 25; 20, 2; 24, 8; 27, 9; Dt. 21, 5; 1 Sam. 2, 28. 35; 1 Chron. 15, 14; 2 Chron. 8, 15; 13, 9; 13, 10; 23, 6; 26, 18; 29, 16. 21; 30, 24; Ez. 45, 4.

[1]) Schmid, Dogm. 290. 292. cfr Hollaz: Redemtio generis humani est liberatio ... a culpa. offensa Dei. et poena temporali atque æterna. „Satisfactionens Object", er: omnes peccatorum nostrorum poenæ, tam temporales quam æternæ (Quenstedt). Saaledes atter og atter. En Gjenklang af denne Betragtning er Pontoppidans Svar paa Spørgsmaalet: „Hvorledes er den Troende ved Christi Gjenløsning friet fra Synden?" „Saa at Syndens Skyld og Straf er borttagen fra ham," der visseligen skal forstaaes saa, at Straffen som saadan ogsaa for Timelighedens Vedkommende er ophævet. En Gjenklang fra den ældre Betragtning er Svaret i den katholske Lærebog: „Han (Christus) har forskaffet os Forløsning fra den fortjente evige Straf." Deharbe, Lærebog 103.

19; 46, 2. 19; Joel 1, 9. 13; 2, 17; Jud. 4, 12; Sir; 7, 30. 32; 45. 28; Mt. 8, 4; 12, 4; Mr. 2, 26; Lc. 5, 14; Mt. 12, 4; Lc. 11, 49; Hbr. 2, 17; 4, 14. 15. 5, 5. 6; 6, 20; 7, 1. 3. 25; 8, 1. 3. 4; 9, 6. 7. 25; 10, 11. 21.

Christus bringer det prestelige Offer. Offeret som en Gave betegnes ved מִנְחָה (som Spise- og Drikkeoffer), קָרְבָּן; af de øvrige Betegnelser for Offeret merke vi os עֹלָה: holocaustum s. sacrificium, quod totum concremabatur (Brændoffer) Gn. 22, 3. 6. Lev. 1, 4 sq. Den samme Betydning har כָּלִיל, cfr. Dt. 33, 10; Ps. 51, 21. Fremdeles: שֶׁלֶם, LXX: εἰρηνικὴ, sacrificium ad gratias agendas oblatum, cfr. Lev. 3, 1 sqq; 7, 11 sqq; Num 7, 17 sqq; שְׁלָמִים, LXX: θυσία; זֶבַח, LXX: σωτήριον sacrificium expiatorium; Udtrykket bruges dels om actus sacrificandi (Lev. 19, 6) dels om hostia, victima, quæ mactatur (Slagtoffer), Jes. 1, 11; Ps. 51, 18; חַטָּאת: sacrificium pro peccato (Syndoffer), Lev. 6, 18. 23; אָשָׁם sacrifium pro delicto (Skyldoffer), 1 Sam. 6, 3 sq; 2 Reg. 12, 17; Jes. 53, 10; Ez. 40, 39.

Dette om Udtrykkene. Undersøge vi nu nærmere de dermed betegnede Begreber, da erfare vi nærmest, at Navnet Præst i den hellige Skrift bruges i en dobbelt Betydning: I en videre om alle Guds Folks Medlemmer, Ex. 19, 6; Jes. 61, 6; 1 Petr. 2, 9; Apoc. 1, 6; 5, 10; Ro. 12, 1. I snevrere Betydning bruges Ordet om dem, som indenfor Guds Folk indehave og udøve det særegne Embede, som herved betegnes. Hvad der characteriserer dem, der betegnes med Præstenavnet er

i begge Tilfælde et guddommeligt Kald eller en guddommelig Udvælgelse til at høre Herren til, en helligende Indvielse til denne Stilling og som Følge deraf en Ret til at komme i Herrens Nærhed og bringe ham Gaver.

Men dette tredobbelte Prærogativ tilkommer i særegen Betydning Indehaverne af det specielle Prestembede. Hierarchiets Præst er vistnok tagen af Folket, og han repræsenterer Folket over for Gud. Men dette beror ikke paa noget blot naturretsligt Begreb om en Folkerepræsentation. Thi i Kraft af den samme Consecration, som giver ham denne Stilling, er han tillige Guds Repræsentant overfor Folket og staar saaledes over Folket. Han bringer ikke blot Gud Folkets Offere og Bønner; men han bringer ogsaa Folket Guds Ord og Bud.

Offeret, sacrificium, kan i og for sig bringes af hvert Medlem af Guds Folk, uden at den ofrende Person dertil behøver nogen særlig guddommelig Indvielse. Men dets ejendommelige Værdi som offentlig Cultushandling forudsætter en Indvielse, der kun kan meddeles af en Person, som selv er i Besiddelse af den dertil fornødne Fuldmagt og Consecration. Som virkekraftigt Middel til Folkets Helligelse, som Pagtesmiddel og Pagtespant, kan det kun bringes af en Liturg, der handler i Kraft af guddommelig Indvielse og Fuldmagt.

Til Erkjendelse af Christi ypperstepræstelige Forsoningsgjerning, hvorved han bragte sig selv som et Offer for al Verdens Synd, hører en Betragtning af Offerrituens Typologi, navnlig for de blodige Offeres Vedkommende.

Ef fejlfrit Offerdyr (Lev. 20, 22—24) fremstilles i Tabernaklets (Templets) Forgaard. Heri se Apostlene Forbilledet paa Christi Fremstilling som det lydeløse Offerlam 1 Ptr. 1, 19; Hbr. 9, 14.

Den Ofrende lægger sin Haand paa Dyrets Hoved. Haandspaalæggelsens Ritus betegner en Overførelse, hvis Indhold efter Omstændighederne kan være forskjelligt (Aanden, Embedet, Velsignelse, Forbandelse). At den kan betegne Syndens Overførelse eller imputatio peccati sees af Lev. 16. 21 f. Paa noget andet kunde vi her ikke vel tænke. Antitypen have vi i ham, som „blev regnet blandt Overtrædere", som „bar manges Synd" Jes. 53, 12: det Guds Lam, som bar Verdens Synd, Joh. 1, 29; som blev en Forbandelse for os, Gal. 3, 13; blev gjort til Synd for os, 2 Cor. 5, 21. 1 Ptr. 3, 18; 2, 24.

Dyret slagtes. Derved betegnes Døden som Syndens Sold. Gn. 2, 17; 3, 19; Ps. 90, 7 f; Ro. 6, 23. Den heri liggende Forestilling om en stedfortrædende Lidelse er allerede udtalt Gn. 22, 13 cfr. Ex. 32, 32; Dt. 21, 1—9. men især i fuld Klarhed Jes. 53. Antitypen er Christus. Gal. 3, 13; 1 Ptr. 2, 24; 1 Cor. 5, 7; Apoc. 5, 6. 12; 1 Ptr. 1, 18. 19.

Præsten opfanger det slagtede Dyrs Blod og besprænger dermed Alteret; cfr. Christi Blod paa Korsets Alter (1 Ptr. 2, 24) Hebr. 9, 12. 14. 22 ff; 12, 24; 10, 32; 1 Ptr. 1. 2. Blodet er Sjelens Sede og Livets Bærer; Lev. 17, 11. Om Offerets forsonende Kraft se Lev. 1, 4; 5, 6. 10. 16. 26; 8, 15; 9, 7, 10, 17; Num. 5, 8; 15, 25. cfr. Hbr. 2, 17; 1 Joh. 2, 2; 4, 10. Ro. 5, 10. 11;

2 Cor. 5, 14. 18. 19; Ro. 11, 15; 3, 25; Eph. 2, 16: Col. 1, 20. 1 Tim. 2, 6; Mt. 20, 28.

Det gammeltestamentlige Offer kan ikke realiter sone for Synden eller rense fra Synd. Hbr. 9, 9. 10 ff. 10, 1—4. 11. Dette var heller ikke Meningen med hin Ritus. Den har Hensyn til den theokratisk levitiske Renselse, cfr. Lev. 11, 44. 45; 12, 7. 8; 14; 15, 15. 30. 31. Num. 6, 11: 19; 1 Sam. 15, 22; Ps. 51, 18. 69, 31 f; Jes. 1, 11; Jer. 6, 20. Forbrydelser mod de ti Bud og forsætlig, gjenstridig Synd straffedes med Døden eller anden streng Straf, Ex. 21—23, uden sonende Offer. Num. 15, 30—36. Men den levitiske Urenhed er Billede paa Sjelens syndige Urenhed og det ufuldkomne Offer Billede og Pant paa det fuldkomne i Tidens Fylde. Se navnlig Jes. 53 og Hbr. Cap. 9 og 10.

Offeret brændes. Dets Rog stiger op til Himlen, Gud til en velbehagelig Lugt, en Fremstilling af Sjelens fulde Hengivelse til Gud, cfr. Lev. 4. 31. Sit Modbillede har dette i Christi Selvhengivelse, Eph. 5, 1. Det er fornemmelig Hebræerbrevet, som dvæler ved denne Side af Christi Offer: Hans Selvhengivelse i Lydighed; cfr. Cap. 5, 7. 8; 7, 27; 9, 14; 9, 26—28; 10, 5—10. Om dette Moment i Christi Forsoningsgjerning se forøvrigt: Mt. 5, 17; 20, 28; Mr. 10, 45; Joh. 4, 34; 5, 51; 10, 15; 17, 19; Ro. 5, 18 f; Ph. 2, 8; Gal. 4, 4. 5 (Tit. 2, 13. 14; Act. 20, 28),

Synd- og Skyldofferet gaar ind under Fællesbetegnelsen Sonoffer. Disse Offere skulde tjene til Afsoning for større, uforsætlige Synder, der udeluktede fra det

theokratiske Samfund. Gjenoptagelsen heri var disse Offeres Formaal. Skyldofferet havde specielt Hensyn til Overtrædelser, der udkrævede en Skadeserstatning. — Brændofferet og Takofferet var ikke „de Faldnes", men „de Staaendes" Offer, havde ikke Hensyn til de enkelte actuelle Fald, men til den habituelle Syndighed og tilsigtede Styrkelse i Pagten med Gud.

Af særegen Betydning var Paaskelammet, der ogsaa er at betragte som et Sonoffer, Ex. 12. Husets Dørstolper bestænkedes med Lammets Blod ligesom Templets Alter. Et saadant Hus blev derved betragtet som et Herrens Alter og dets Beboere som Mennesker, der ere forsonede med Gud. Derfor kunde Dødens Engel gaa Huset forbi. Paaskemaaltidet var et Offermaaltid til Betegnelse af Samfundet med Gud i Kraft af den skeede Forsoning. Det sande Paaskelam, det for os slagtede Guds Lam, er Christus. 1 Cor. 5, 7; Joh. 1, 29. 36; 19, 36 (cfr. Ex. 12, 46; Num. 9, 12); 1 Ptr. 1, 19; Apoc. 5, 12; 7, 10; 12, 11. Den hellige Eucharisti er Paaskemaaltidets Antitypus. Mt. 26, 28; Mr. 14, 24; Lc. 22, 20; 1 Cor. 11, 25.

Christus bringer sit Offer ikke blot som Præst, men som Ypperstepræst. Den gamle Pagts vigtigste Offer var det, der bragtes paa den store Forsoningsdag. Lev. 16; 23; 26 f; Num. 29. Efter at Ypperstepræsten paa den Dag havde bragt et Sonoffer for sig og sit Hus, bestemtes to Bukke til Sonoffere. Den ene slagtedes, og dens Blod blev bragt ind i det Allerhelligste, hvor Ypperstepræsten stænkede det paa Naadestolen, hvorunder den an-

klagende Lovs Tavler laa. De afsonede Synder bleve derefter billedligen lagte paa det andet Dyrs Hoved, og Dyret sendtes ud i Ørkenen til den onde Aand, Asasel, til Vidnesbyrd om, at han, Satan, Anklagelsens Engel, (Hjob. 1. 2; Sach. 3; Apoc. 12, 10. 11) har tabt sin Magt over det med sin Gud forsonede Folk. Ypperstepræstens Handling paa denne Dag er Skyggen af det, som skulde komme, da Christus „ved sit eget Blod engang gik ind i Helligdommen og fandt en evig Forløsning." Hbr. 9, 12. Derved har han friet os fra Lovens Dom og Satans Magt. Ro. 10, 4; Gal. 3, 13; 4, 4; 2, 15; Col. 2, 14. 15.

Den gammeltestamentlige Ypperstepræst havde ikke blot at ofre, men ogsaa at bede for Folket. Ogsaa i denne Henseende er han en Typus paa vor Frelser, som „beder for Overtrædere," Jes. 53, 12 men især for sine Troende. Ro. 8, 34; Hbr. 7, 25; 1 Joh. 2, 1; Joh. 14, 16; Hbr. 7, 25. 27 f.; 4, 15 f.

---

§ 38.

Fortsættelse.

For at den ved Christi ypperstepræstelige Gjerning istandbragte Verdensforsoning skulde kunne gavne os, maatte den forkyndes os. At forkynde eller lade forkynde den Sandhed, at Gud i Christo forligte Verden

med sig selv, dette maatte blive Christi Gjerning lige saa vel som selve Forligelsen, efterdi han selv er „Sandheden", lige saa vel som han er „Vejen". Den samme Midler, Jesus Christus, der som vor Ypperstepræst paa vore Vegne frembærer Offeret for Gud, kommer derfor som Prophet paa Guds Vegne til os med Vidnesbyrdet om, at Offeret er bragt og antaget af Faderen. Til Christi prophetiske Gjerning hører al hans Virksomhed i Ord og Handling for at forkynde os Sandheden.

1.

Dersom vor Frelsers Ord om sig selv, at han er Vejen, vor Vej til Frelse og Liv, er en Betegnelse for hans ypperstepræstelige Embede, da kan med samme Ret hans Ord om sig selv, at han „er Sandheden" (Joh. 14, 6) betragtes som Betegnelse for hans prophetiske Embede. For at vinde et Udgangspunkt for vor Betragtning af hans Gjerning som Propheten maa vi nemlig gaa tilbage til den Erkjendelse, der just faar et Udtryk i den nævnte Selvbetegnelse, nemlig den, at Christus er Logos. I dette Begreb ligger jo baade (ad intra) at han er Tanken, og (ad extra) at han er den udtalte Tanke, Ordet. Han er Faderens Aabenbarer allerede uden Hensyn til Synden.[1]) Det er kun den historiske Form for denne Aabenbaring, som er betinget af Synden. Paa

[1]) §§ 11. 33

Grund af Synden er Sandhedsaabenbaringen bleven en Aabenbaring af den frelsende Sandhed.

Fordi Christus saaledes ikke blot er Sandhed, men Sandheden, den absolute Sandhed, saa er han heller ikke blot Prophet, men Propheten d: han er det personlige Princip for al Sandhedsaabenbaring.

Indenfor Christi Gjerning som Prophet skjelne vi ifølge Sagens Natur mellem følgende Momenter: a) Hans ligefremme Sandhedsvidnesbyrd i mundtligt Ord. Dette maa væsentligt blive et Selvvidnesbyrd. Da Christus som vor Frelser er og maa være det Midtpunkt, hvorom al frelsende Forkyndelse samler sig, kan det siges, at al hans Sandhedsforkyndelse er et Vidnesbyrd om ham selv. Christi Person, Christi Gjerning, Christi Kirke — dette maatte væsentligen blive Indholdet af hans Prædiken. Hans Forkyndelse er derfor i sit dybeste Væsen Evangelieforkyndelse. Christus forkynder ogsaa Lov og maatte dertil som Lovens fuldkomne Opfylder være særlig skikket. Men Loven skal dels gjennem Syndens Erkjendelse være Tugtemesteren til Christum, Synderes Frelser, dels skal den være den ethiske Norm for hans Disciple. Derfor: Hvad enten Loven forkyndes som Tugtemesteren til Christum eller som Christi Disciples Vejleder i det nye, ved ham selv skabte Liv, da indsees det, at denne Forkyndelse altid staar i et tjenende Forhold til Forkyndelsen om ham, til hvem Loven enten peger fremad som dens fuldkomne Opfylder eller tilbage som dens fuldkomne Fortolker. — b) Betydningen af Christi Undergjerninger som ydre Stadfæstelse af hans Selv-

vidnesbyrd i Ord have vi betragtet i en anden Sammenhæng, hvortil her henvises.[1]) Til Christi prophetiske Virksomhed maa ogsaa regnes c) hans *Exempel* som vort Forbillede. Christi Liv er Lære, lige saa vist som hans Lære i os maa vorde Liv. — d) Det *apostoliske Ord*, som han har indgivet ved sin Aand. Gjennem dette fortsætter Christus alle Dage sin prophetiske Gjerning til vor Delagtiggjørelse i Frelsen. — e) En videre afledet Fortsættelse af den samme Gjerning er det *kirkelige Vidnesbyrd* i mundtligt og skriftligt Ord.

Da Christi prophetiske Gjerning saaledes ikke kan indskrænkes til hans Lærervirksomhed under hans Vandring paa Jorden, fordi vi alle Dage behøve ham, ikke blot som Ypperstepresten, men ogsaa som Propheten, da denne hans egen Gjerning alle Dage maa fortsættes gjennem de af ham selv udvalgte Organer, har man skjelnet mellem hans *umiddelbare* og hans *middelbare* prophetiske Virksomhed munus propheticum immediatum et mediatum. Ved den umiddelbare tænke vi da paa hans mundtlige Vidnesbyrd i hans Kjøds Dage; ved den middelbare paa al senere Forkyndelse gjennem de af ham udvalgte Vidner. Den sidste, den apostoliske og kirkelige Forkyndelse, er *hans* lige saa vel som den første. Thi hans Tjenere optræde paa hans Vegne, med hans Fuldmagt. *Han* vidner ved dem. Hvad den af Herren selv stiftede, af hans Aand gjennemtrængte, med hans ejendommelige Gaver udrustede Kirke som saadan gjennem

[1]) § 30.

Tiderne forkynder er i objectiv Betydning aldrig noget Nyt, men altid Udfoldelse af, hvad der aabenbaringsmæssigen er den betroet som den saliggjørende Sandheds Bærer, dens „Søjle og Grundvold" paa Jorden. Saaledes realiserer det sig, at Christus ikke blot er Prophet, men Propheten. Men naar vi saaledes maa tale om en kirkelig Fortsættelse af Christi prophetiske Virksomhed gjennem Tiderne, da maa det altid erindres, at det kun er Kirken som saadan og ikke det enkelte Lem, den enkelte Tjener, der er skikket til i fuld Betydning at være Organ for denne Virksomhed, efterdi det er Kirken og ikke den Enkelte, som er i Besiddelse af „hans Fylde"; det er „Kirken, som er hans Legeme", medens den Enkelte altid kun er Lem paa Legemet. Eph. 1, 22. 23. Den Enkelte kan kun da siges at være Organet, naar han optræder, ikke som den Enkelte, ikke som Privatperson, men med fuld kirkelig Legalitet som Kirkens Repræsentant.

Christi prophetiske Embede har ligesom det ypperstepræstelige sit Forbillede i den gamle Pagt. Ogsaa de gamle Propheters Gjerning var væsentligt den at lære, at forudsige det Tilkommende eller aabenbare det hemmelighedsfult Nærværende — begge Momenter ligge i Prophetien — samt at bekræfte Sandheden af sin Forkyndelse ved Undergjerninger.

2.

En Prophet, en נָבִיא, er ikke udelukkende en, som forudsiger det Tilkommende, men, som Roden נָבָא: copiose effudit sermones, ut faciunt qui cum animi ardore vel

divina mentis permotione loquuntur) viser, betegner Ordet en, som taler afflatu divino s. spiritu divino, eller en, om hvem der kan siges, at „Gud lægger sine Ord i hans Mund," hvad enten nu dette Ord gjælder det Fremtidige eller saadant Nærværende, som kun kan erkjendes ved guddommelig Inspiration. Cfr. Lc. 1, 67 ff., Act. 13, 1 ff., Eph. 3, 5; 1 Cor. 14, 24. 25.

Prototypen for alle Propheter var Moses, der lærte sit Folk Guds Lov ved Aabenbaring, forudsagde Theokratiets Skjæbne og stadfæstede sin prophetiske Sendelse ved Undergjerninger. Han betegner sig selv som Christi Forbillede i denne Henseende, Dt. 18, 15; cfr. Jes. 55, 4: Ecce testem populi dedi eum, ducem et præceptorem gentibus. Christus erkjendes af Folket som Prophet, Mr. 6, 15; Lc. 7, 6; Joh. 6, 14; 7, 40; 11, 28, af sine Disciple, Lc. 24, 19; Hbr. 2, 3, og han betegner sig selv, ikke blot som Læreren, Joh. 13, 13; men som Lærernes Lærer, Mt. 23, 10, og som den Lærer, om hvem det kan siges i en Betydning, der kun er anvendelig paa ham, at han „taler af Himlen," Joh. 3, 31. Thi han er Verdens Lys, Joh. 8, 12; den enbaarne Søn i Faderens Skjød, Joh. 1, 18, i hvem al Guddommens Fylde bor legemlig, Col. 2, 9. Han er kommen til Verden for at vidne om Sandheden, Joh. 18, 37, og er skikket hertil fremfor nogen anden, fordi han selv er Sandheden, Joh. 14, 6. Hans Ord er derfor ogsaa i en ejendommelig Betydning „Aand og Liv", Joh. 6, 63. 68. De stamme alle fra hans umiddelbare Forhold til den himmelske Fader, Joh. 7, 16; 8, 38; 12, 49, og have en Magt og

Myndighed over Hjertene som ingen andens, Lc. 4, 32; Mt. 7, 29; Mr. 1, 22; cfr. Joh. 7, 17.

Christi Forkyndelses Indhold er Evangelium, Mt. 11, 5; Mr. 1, 38; Lc. 4, 43 f. 18; cfr. Jes. 42, 7; 61, 1. Men Indholdet af dette Evangelium er fremfor alt han selv; hans Vidnesbyrd er fremfor alt Selvvidnesbyrd, Joh. 8, 14. 18, en Tanke, som gaar gjennem alle Herrens Taler, navnlig hos Evangelisten Johannes; og naar Herren vidner om Himmeriges Rige (Mt. 13), da er det som et Rige, der er kommet med ham selv, Mt. 12, 28; Lc. 10, 9; 17, 21. Han har ogsaa forkyndt os sit Riges Grundlov. Se navnlig Mt. 5 ff. I sin „Bjergprædiken" fremlægger Herren Loven i dens dybe, aandelige, sedelige Mening. Han er ikke kommen for at ophæve Loven, Mt. 5, 17, men for at opfylde den og befri den for et dobbelt Skal. Thi for det første har Herren borttaget det Skal, som var lagt om dens Kjerne ved den pharisæiske Lovfortolknings aandløse Udvorteshed, dernæst har han borttaget saadanne Former fra det gammeltestamentlige Ceremoniel, som kun vare Skygger af og Typer for det Kommende og derfor maatte forsvinde. Hovedbudet i Christi Riges Grundlov er det uforanderlige Bud om Kjærlighed, Mt. 22, 40; Joh. 13, 34: 15, 12; 1 Joh. 2, 7 ff.; 3, 23.

Han vidner ogsaa ved sit Liv som sine Disciples Forbillede til Efterfølgelse: Mt. 11, 29; 16, 24; Joh. 13, 15; Ph. 2, 5; 1 Joh. 2, 6; 1 Ptr. 1, 15; 2, 21.

Det apostoliske Vidnesbyrd er Christi Vidnesbyrd. Han vidner gjennem sine Apostle. Ogsaa de skulde vidne; thi de vare med ham fra Begyndelsen, Joh.

15, 27; de vare Øjenvidner til hans Liv, Joh. 19, 35; 21, 24; 1 Joh. 1, 1. De skulde være Herrens Vidner indtil Jordens Ende og vare dertil udrustede med den Hellig-Aands Kraft, Act. 1, 8; 2, 1 ff., med den himmelske Faders Aabenbaring, Mt. 16, 17, med Christi udtrykkelige Mandat, Mt, 28, 19; Mr. 16, 15. De vare Sendebud i Christi Sted, 2 Cor. 5, 20; at annamme dem er at annamme Christus, at foragte dem er at foragte ham, Mt. 10, 40; Joh. 13, 20.

Men ogsaa det kirkelige Vidnesbyrd er Christi Vidnesbyrd. Han vidner gjennem sin Kirke, hvem han har lovet sin Aand, der gjennem Tiderne skulde vejlede den i al Sandhed, Joh. 16, 13; 15, 26; „han skal herliggjøre mig; thi han skal tage af mit og forkynde eder," Joh. 26, 14 f. Og naar hans Tjenere forkynde det, de saaledes have lært af den i Kirken levende Sandhedens Aand, da vil han bekjende sig til deres Vidnesbyrd. „Hvo, som hører eder, hører mig," siger han allerede ved Udsendelsen af de sytti Disciple, Lc. 10, 16. Sin Kirke har han sat til at være den saliggjørende Sandheds Bærer, dens „Søjle og Grundvold" i Verden, 1 Tim. 3, 15; den, som ikke vil høre hans Kirke, skal være som en Hedning og en Tolder, Mt. 18, 17; og Apostelen gjentager Advarselen til dem, som „foragte Guds Kirke," 1 Cor. 11, 22. — Christi prophetiske Gjerning er saaledes ingenlunde afsluttet; det fortsættes gjennem alle Tider. Han har indsat dets Organer: Apostle og Propheter til Kirkens Grundlæggelse, Evangelister, Hyrder og Lærere til dens Opholdelse. Eph. 4, 11. Gjennem disse Organer er det, at

Christi Kirke er haus prophetiske Gjernings Bærer gjennem Tiderne.

3.

Begrebet om Frelsen som Befrielse fra Vildfarelse, altsaa om Christus som vor Vejleder til Sandheden, som Lærer, er bleven særlig betonet og udviklet i den gamle græske Kirke. „Grækerne søge Visdom" (1 Cor. 1, 22). Den græske Aand er speculativ; dens berømteste System, Platonismen, er en Intellectualisme, hvorefter Uvidenheden er vort største Onde og Philosophien vor Frelse. Efter den rige philosophiske Udvikling, som den græske Aand havde gjennemgaaet, var den prædisponeret til at fatte Christendommen fra dens speculative Side, og det var naturlig nok, at Begrebet om Christus som Logos, der først og fremst udtrykker den guddommelige Fornuft og Tanke, samt i Forbindelse hermed Begrebet om Christus som Sandhedsaabenbareren kom til at træde i Forgrunden. Et iøjnefaldende Exempel herpaa er Justins Christologi. Den er væsentlig Logoslære,[1]) og Christus, Guds aabenbarede Logos, betegnes ideligt som „Læreren", der skulde bringe os ud af Vildfarelsen, ved ny Oplysning føre os til Omvendelse, fordrive Mørket og derved fri os fra de onde Aanders Magt.[2]) Han blev „vor Lærer i disse Ting og fødtes just til dette."[3]) — Vi gjenfinde dette Træk hos Østens

[1]) Cfr. Forfs. Den ældste kirkelige Apologi 250 ff.
[2]) Justin, Apol. I, 6. 12; II, 2; I, 23, 10, 5.
[3]) Ibid. I, 13.

ſtørſte Lærer, den hellige Athanaſius. Ogſaa hos ham (ligeſom hos Clemens Alex. og andre) er Logosbegrebet fremtrædende. Han dvæler idelig ved Synden ſom et Fald i Vildfarelſe. Hedenſkabet betegnes ſom Daarſkab, Afguderiet ſom Taabelighed. Den ſande Gudserkjendelſe er tabt, men Chriſtus, ſom er Guds Logos, er kommen for at give os den tilbage.[1])

Men hvor megen Vegt disſe og andre Fædre lægge paa Chriſti Gjerning ſom Lærer, ſaa er det dog ikke deres Mening at gaa Forſoningsbegrebet for nær eller at ſætte alt i Læren. Anderledes med Pelagianismen.[2]) Pelagianismen har viſtnok ogſaa ſin Lære om Naaden ſom Factor i vor Frelſe. Men da det kun er Frelſens Mulighed (posse), ſom er af Gud, medens dens Virkeliggjørelſe (velle et perficere) væſentligen betegnes ſom en Act af os ſelv, af vore egne naturlige Kræfter, faar Naaden her væſentlig Betydningen af en Underſtøttelſe til det Gode. Denne Underſtøttelſe (adjutorium) beſtaar i Oplysning ved Lære og Aabenbaring (illuminatio per doctrinam et noctationem) ſamt i det gode Exempel. Det er denne Oplysning om Guds Vilje, hans Lov, og det gode Exempel, Chriſtus har bragt os.

Dette er væſentlig alle de Retningers Betragtning — Socinianisme, Deisme, Rationalisme — ſom mere eller mindre udpræget have Pelagianismens eller

[1]) Cfr. „Mod Hellenerne" Capp. 4. 10. 11. 14. 15. 22. 23. 30. 40. 41. 45. 46. Se Vidnesbyrd af Kirkefædrene XVII. Chra. 1891.

[2]) Cfr. § 29, 2.

Semipelagianismens Præg. Christus staar som et Ideal for den hele fornuftige Menneskehed, fordi han ved egen Kraft har opsvunget sig hertil efter naturlige Virkningslove; han bærer Guddomsseglet paa sin Pande, fordi han forstod at paatrykke sig det med egen Haand." [1]) Dette skulle vi lære at gjøre efter hans Exempel. Fælles for Retningerne er den dualistiske Overvurdering af Menneskets med dets naturlige Kræfter i væsentlig Uafhængighed over for Gud. Det nødvendige Correlat hertil er Undervurderingen af Christi Gjerning for os. Vi have ikke Brug for andet end hans ideale, moralske Lære og Exempel.

Anderledes de mystisk-pantheistiske Retninger, som alle have Monismens Præg. Ogsaa her er Christus Propheten, der som Guds Logos virker ved Aabenbaring og Lære. Men Hovedinteressen samler sig her om den Enhed af Guddommeligt og Menneskeligt, som paa den ene Side er Christi Vidnesbyrds allerede i Incarnationen givne Forudsætning, paa den anden Side, som insitio in Christum, Formaalet for al hans Aabenbaring, ogsaa den verbale. Den indre mystiske Paavirkning af Ordet i os, som er betinget af det Homogene i Forholdet mellem Guddommeligt og Menneskeligt, er Monismens Hovedsynspunkt i Vurderingen af Christi prophetiske Virken, medens Dualismens Betragtning væsentlig fæster sig ved Ordet til os, Exemplet for os, som er betinget af Modsætningen mellem Gud og os. Fædrene og alle ret-

[1]) Se ovenfor S. 225.

troende Kirkelærere have søgt at forene de to i og for sig gyldige Synsmaader.

Betragtningen af Christi munus propheticum mediatum, hvorefter Kirkens Vidnesbyrd virkelig er en Function af den gjennem sin Kirke propheterende Christus — „hvo, som hører eder, hører mig" — hænger selvfølgelig paa det Nøjeste sammen med Betragtningen af Begreberne Kirke og Embede, som her ikke kan foregribes. Der gives dem indenfor vor Kirkeafdeling, som have forkastet Distinctionen mellem en umiddelbar og en middelbar Virksomhed af Christus som Prophet. Kirkens Vidnesbyrd skal ikke kunne sees som en prophetisk Function af Christus. Hans Virksomhed som Prophet indskrænkes da til ea, quæ Christus in diebus carnis docuit. Saaledes f. Ex. Calov[1]) og Bajer. Og hvor Betragtningen af de Christnes almindelige, aandelige Præstedømme som en uorganiseret Masse af indepedente Personligheder eller Menigheder har trængt sig ind i det traditionelle Kirkebegrebs Sted, der er der ikke Plads for Tanken om Christi middelbare munus propheticum. Man kan ikke fremstille Herren som den, der selv vidner gjennem alle disse Personer, Menigheder og Landskirker, der indbyrdes modsige og modarbejde hverandre paa det Voldsomste.

Den formelle Inddeling af Christi Gjerning i de tre Embeder forekommer allerede hos Eusebius.[2]) Den er ikke optagen i vor Kirkes Bekjendelse. Det heder kun i Almindelighed, at Christi Embede alene er at

[1]) Systema VII, 482.
[2]) Eusebs Kirkehist. I, Cap. 3.

forløse fra Synden og Døden."[1]) Derimod omhandles den i Catechismus Romanus (som udkom 1566), før den blev vedtagen Bestanddel af det dogmatiske System.[2]) Tredelingen af Christi Gjerning findes ogsaa i den reformerte Kirkes Bekjendelse.[3])

Derefter er Begrebet gaaet over i den kirkelige Dogmatik, saavel den romerske[4]) som den lutherske og den reformerte.[5])

Om Distinctionen mellem den umiddelbare og den middelbare Function se Quenstedt,[6]) Joh. Gerhard,[7]) Hollaz,[8]) Buddeus[9]) og andre lutherske Dogmatikere. Vi se, at ikke blot den romerske, men ogsaa den lutherske Theologi har Begrebet om det kirkelige Embedes Indehavere som Apostlenes Efterfølgere og Christi Vicarer i Udøvelsen af hans prophetiske Embede.

---

[1]) Apol. Art. III, 157.

[2]) Cat. Rom. P. Cap. III. Qu. 7. Ogsaa hos Calvin findes Tredelingen nævnt. Inst. christ. II, Cap. XV, 1.

[3]) Se f. Ex. Catech. Genevens. 1 (Niemeyer 129).

[4]) Cfr. Oswald, Die Erlösung. II. Paderborn 1878 § 10; Scheeben, Kath. Dogmatik III, 385 ff.

[5]) Cfr. Schweitzer, Glaubenslehre II, 393 ff.

[6]) Systema Theol. VII, 482.

[7]) Loc. IV. Cap. 15, 322 (Preus's Udg. I, S. 602 f.).

[8]) Exam. Theol. P. III Sect. I. Cap. III. Qu. 100.

[9]) Christus udfører sit prophetiske Embede constituendo ministros verbi, qui ejus vicibus ... fungantur ... ut nullum adeo dubium sit, quin etiam hodie per doctores ecclesiarum atque scholarum ordinarios munere suo hocce prophetico fungatur. Institutiones Tom. II. Lib. IV § 24.

§ 39.

Fortsættelse.

Saavist som vi have maattet antage, at vor Frelse i Christo ligesaavel som vort Fald i Adam er en Slægtssag og ikke noget blot Individuelt, maa det nu ogsaa antages, at Christi Gjerning som Ypperstepræst og Prophet kun kan naa sit Maal og faa sin Afslutning derved, at han som Konge opretter et Rige af dem, som ville lade sig frelse, at han bevarer og styrer dette Rige gjennem Tiderne og fuldender det i Herlighed. Dette Rige er hans Kirke. Men denne Christi Gjerning for hans Kirke forudsætter, at han formaar ved Almagtsvirkninger at lade alle Ting tjene Kirken tilgode under dens Vext og Udvikling.

1.

Synden har ikke blot skadet de Enkelte, Individerne, men tillige Slægten, Samfundet. Frelsen maa følgelig faa sit Formaal, ikke blot i de Enkeltes Oprejsning, men i Oprettelsen af et Guds Rige, et „Himmeriges Rige" paa Jorden. Dette Rige er Jesu Christi Kirke, som ikke blot en Gang er stiftet af ham, men stadig stiftes, forsaavidt han stadig arbejder for at indsamle Slægten under sig som Hovedet. Uden Stiftelsen af en Kirke, vilde Christi Gjerning for Menneskeheden som Slægt have været frugtesløst.

Men det samme vilde gjælde, om han saa, efter at have frelst os, overlod os til os selv. Christi Kongegjerning maa derfor dernæst gaa ud paa at bevare og opholde sin Kirke i Troen og Livet og styre hele dens Udvikling, saa at den kan naa sit Maal.

Hvad der bevæger Christus til saaledes at oprette sin Kirke paa Jorden, opholde og styre den, er hans Naade, ligesom hans Riges Undersaatter regjeres efter Naadens Love. Som Kirkens Stifter, Opholder og Styrer kunne vi derfor kalde Christus en Naadens Konge, hans Kirke paa Jorden et Naadens Rige, regnum gratiæ.

Kirken betragter ikke denne Christi regjerende Virksomhed i Naadens Rige ensidigen enten dualistisk som en blot transcendent Virksomhed fra det Fjerne eller monistisk som en blot immanent Virksomhed i sin Kirke. Dens Betragtning forener ogsaa her, hvad Ensidighederne adskille. Paa samme Tid nemlig som Christus ved sin Himmelfart er bleven den over sin Kirke uendeligt Ophøjede, der er „gaaen bort" for at berede den et andet og bedre Sted, og indtil da er „i Himlen", „hos Faderen", fastholde vi tillige, at han er paa Jorden, er „iblandt os", virkelig tilstede i sin Kirke, og det saa vel efter sin menneskelige som efter sin guddommelige Natur. Dette Forhold søger sin Forklaring i vor Lære om Christi Menneskenaturs Delagtighed i de guddommelige Egenskaber, altsaa i Læren om communicatio idiomatum. Han er i sin Kirke formedelst Naadens Midler og over sin Kongemagt ved dem. Ordet er virkelig hans Ord. Det er,

som vi have seet, virkeligen ham, som gjennem sin Kirkes legitime Organer taler Saliggjørelsens Ord til os. Denne nærmest prophetiske Virksomhed er uadskillelig forenet med hans kongelige Virksomhed som Lovgiver og Dommer. Thi hans Ord er Kirkens „kongelige Lov", og de blive for enhver enten en Livsens Lugt til Livet eller en Dødsens Lugt til Døden. Saaledes øver han sin dømmende (kritiske) Magt ved Ordet. I sit allerhelligste Sacrament er han ogsaa paa ejendommelig Maade tilstede som numen præsens, som Guds- og Menneskens Søn. Men dette Sacrament maa atter for den, der ikke annammer det til Liv og Salighed, blive til Dom. Kun gjennem Begrebet om det i sin Kirke værende og virkende Gudmenneske komme vi til Begrebet om en Kirke, der fortjener Navn af Herrens Legeme. Kun ved ham, levende i dens Midte formedelst Ord og Sacrament bliver den én, hellig almindelig Kirke. Kunde vi betegne hans kongelige Gjerning for at stifte en Kirke som et fortsat Arbejde for at skaffe sig Lemmer, saa kunne vi betegne hans øvrige kongelige Gjerning i Naadens Rige som en fortsat Virksomhed for at danne disse Lemmer til mer og mer dygtige Organer i det ene Legeme.

Hvad Christus i Tiden har begyndt, fuldender han ved dens Ende. Han „har" visselig „givet dem Herligheden", hvem han har givet sin Aand og sit Liv som sit Legemes Lemmer. Men dette er dog kun en svag Begyndelse til „den Herlighed, som skal aabenbares paa os." Som den, der fuldender sine i Herlighed, kaldes Christus en Herlighedens Konge, hans Rige et Herlig-

hedens Rige, regnum gloriæ. Herlighedsriget er ikke i sig selv et andet end Naaderiget paa denne vor Jord. Kirken i Himlen og Kirken paa Jorden er ét Rige. Men Tilstanden er forskjellig. Paa den ene Side en Tilstand i Strid, Lidelse og Skrøbelighed, paa den anden Side en Tilstand i Triumph, i Salighed og Herlighed. Som Herlighedens Konge fuldender Christus, hvad han som Naadens Konge har begyndt.

Christi kongelige Regjering kan betegnes ved de tre Prædicater: hierarchisk, himmelsk og aandelig. Ligesom hans kongelige Gjerning er uadskillelig forenet med hans profetiske Gjerning, saaledes ogsaa med den yppersteprestelige. Hans Regjering, ἀρχή, er hierarchisk; thi den er hellig, ἱερός; hans Rige er et præsteligt Kongedomme efter Melchisedeks Vis, altsaa i egentlig Forstand et Hierarchi. Hvad han selv vilde grunde paa Jorden, hvad han vilde bygge paa St. Peter som Grundvolden i Synlighedens Verden var et helligt Tempel for Herren. — Hans Regjering er himmelsk. Thi hans Rige er allerede „Himmerigets Rige" paa Jorden. „Den tilkommende Verdens Kræfter" erfares i dets Lemmers Liv, og „Himmerigets Rigets Nøgler", som han har overdraget sine Stedfortrædere paa Jorden, ere først og fremst Nøglerne til Helligdommen, til hans Kirke i dens jordiske Tilværelsesform. — Hans Regjering er aandelig. Thi Tempelet bestaar af aandelige Stene, og hans Undersaatter, fødte af Aanden, beherskes af hans Aands Magt, som bor i dem.

Christi Kirke er saaledes i enhver Henseende et Rige,

som ikke „er af denne Verden". Det verdslige Rige er som saadant hverken hierarchisk eller himmelsk eller aandeligt.

Men skal Christus kunne udrette sin kongelige Gjerning for sin Kirke, maa han eje en Magt og Myndighed, hvorved han kan styre og lede hele Verdensløbet med alle dets Kræfter og Begivenheder saaledes, at alt maa tjene ham til Opnaaelsen af sit Maal. Navnlig maa han saaledes have Magt til at afverge, at det Onde og de Onde i Verden virkelig formaa at hindre Fuldbyrdelsen af hans Naadetanker over Kirken. Med andre Ord: Christus maa endelig ogsaa være en Magtens Konge. Han maa som saadan have et Magtens Rige, regnum potentiæ. Dette er den hele Skabning. Han regjerer alt ved sin Magt. Herved tænke vi ikke paa en Virksomhed ved Siden af eller forskjellig fra Guds almindelige Verdensstyrelse. Men vi tænke paa Verdensstyrelsen med teleologisk Hensyn til Kirken. — Kirken er et Guds Rige. Men da dette Udtryk ogsaa bruges om al Skabningen, ere Udtrykkene „Kirken" og „Guds Rige" ikke identiske.

Som Konge er Christus tillige Kirkens og Verdens ophøjede Dommer. Hans dømmende Virksomhed har sit Udtryk i Historien („Verdenshistorien er Verdensdommen"); men endnu ikke det fuldkomne, som det først kan faa ved hans Gjenkomst til Dom over Levende og Døde.

2.

Begrebet om Christus som Konge er almenkirkeligt. Det findes baade i den lutherske[1]) og i den romerske[2])

[1]) Se f. Ex. Form. Conc. S. D. VIII. 47.
[2]) Cat. Rom. P. I. Cap. VII. Qu. 7.

og reformerte[1]) Bekjendelse. Men der bliver uvilkaarligt en Forskjel i Betragtningen. Den reformerte Theologi med sin dualistiske Christologi og sin Negtelse af communicatio idiomatum har en Tilbøjelighed til at anse Christi Kongeværdighed som et Prærogativ for hans guddommelige Natur og at reducere Udøvelsen af hans kongelige Magt i Verden til en Virksomhed in distans, altsaa til at blive staaende ved det Transcendente i Forholdet: Christus regjerer sin Kirke fra Himlen af ved sin guddommelige Magt. — Forholdets immanente Betydning kommer sterkest frem i den romerske Theologi, ikke blot paa Grund af det sterke Begreb om Kirkens jordiske Hierarchi som en umiddelbar Repræsentation for Christi himmelske Kongemagt, men ogsaa ved Begrebet om hans bestandige gudmenneskelige Nærværelse i sin Kirke som numen præsens i Sacramentet.

3.

Allerede den gamle Pagts Propheti betegner den kommende Messias som Konge, og hans Forbillede, der tillige er hans Stamfader, er Israels mægtigste Konge, David. Ps. 2, 6. 8; Ps. 110, 1—3; Jes. 9, 6. 7; Zach. 9, 9. 10. Jøderne ventede i Messias en mægtig Konge; men de forstode Prophetien paa kjødelig Vis. Ogsaa i Bebudelsen til den hellige Jomfru betegnes han som

[1]) Catech. Heidelb. Qu. L. cfr. Confess. Basil. prior. Art. VII, Disp. VIII et IX o. a. Stt.

en Konge over Jacobs Hus evindelig, paa hvis Kongedømme der ikke skal være nogen Ende. Lc. 1, 33; og de Vise fra Østerland søgte „den Jødernes Konge", som skulde være født, Mt. 2, 2.

Men ogsaa Frelseren selv betegner sig directe eller indirecte som Konge, udrustet med kongelig Magt og Myndighed. Da Pilatus spurgte: „Er du Jødernes Konge?" var hans Svar: „Du siger det". Mt. 27, 11, cfr. Joh. 10, 27 f. Han er ophøjet i kongelig Magt og Ære over alt Herredømme og Fyrstendømme i Verden, Eph. 1, 20—22; 4, 15; 5, 23.

Hans Rige er ikke af denne Verden, Joh. 18, 36. Hans Styrelse har et aandeligt Formaal: Ut consummetur prævaricatio, et finem accipiat peccatum, et deleatur iniquitas, et adducatur justitia sempiterna, et impleatur visio et prophetia. Dan. 9, 24. Hans Rige kaldes derfor regnum coelorum, Mt. 3, 2; 4, 17; 5, 3. 10. 19. 20; 7, 21; 8, 11; 10, 7; 11, 11. 12; 13, 11 o. s. v.

Men han er og al Skabningens Herre og Konge og behersker den med sin Magt, Mt. 28, 18; 11, 27; det har han navnlig ogsaa bevist ved sine Undergjerninger.

Sine Stedfortrædere i Verden har han udrustet med Evne og Myndighed til at være Organer for hans kongelige Magtfuldkommenhed. Mt. 16, 19; 18, 18; Joh. 20, 23; 2 Cor. 10, 8; cfr. Mt. 10, 9—15; Mr. 6, 7.

Der er et Guds Rige paa Jorden, Mt. 3, 2; 4, 23; 12, 28; 13, 24; Lc. 17, 21.

Der er ogsaa et Guds Rige i begyndende Herliggjørelse, Mt. 8, 11; Lc. 13, 28. 29; Aab. 14, 22.

Men Guds Rige i dets fuldendte Herlighed forvente vi ved Herrens Herligheds Aabenbarelse ved Tidernes Ende, Mt. 25, 31; cfr. 13, 43; 16, 28; 25, 34; 26, 29; Lc. 19, 11; 21, 31; 22, 16. 18; Apoc. 19, 6.